

ANTROPOLOGIA SOCIAL

Diretor: Gilberto Velho

História Social da Criança e da Família (2ª ed.)

Philippe Ariès

Uma Teoria da Ação Coletiva

Howard S. Becker

Carnavais, Malandros e Heróis (3ª ed.)

Roberto Da Matta

Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande

E.E. Evans-Pritchard

Elementos de Organização Social

Raymond Firth

A Interpretação das Culturas

Clifford Geertz

Estigma: Notas sobre a Manipulação
da Identidade Deteriorada (3ª ed.)

Erving Goffman

O Palácio do Samba

Maria Júlia Goldwasser

A Sociologia do Brasil Urbano

Anthony e Elizabeth Leeds

Cultura e Razão Prática

Marshall Sahlins

Movimentos Urbanos no Rio de Janeiro

Carlos Nelson Ferreira dos Santos

Arte e Sociedade

Gilberto Velho

Desvio e Divergência (4ª ed.)

Gilberto Velho

Individualismo e Cultura: Notas para uma
Antropologia da Sociedade Contemporânea

Gilberto Velho

Guerra de Orixá (2ª ed.)

Yvonne M.A. Velho

PETER FRY

Professor de Antropologia do Instituto
de Ciências Humanas da UNICAMP

PARA INGLÊS VER

**IDENTIDADE E POLÍTICA
NA CULTURA BRASILEIRA**

ZAHAR EDITORES

RIO DE JANEIRO

ÍNDICE

Copyright © 1982 by Peter Fry

Todos os direitos reservados.
A reprodução não-autorizada
desta publicação, no todo ou em parte,
constitui violação do copyright (Lei 5.988)

Capa: Luiz Stein

Composição: Zahar Editores

1982

Direitos para esta edição contratados com
ZAHAR EDITORES S.A.

Caixa Postal 207 (ZC-00) Rio de Janeiro

Impresso no Brasil

<i>Agradecimentos</i>	9
<i>Apresentação: Para Inglês Ver</i>	11
CAPÍTULO I Manchester, Século XIX, e São Paulo, Século XX, Dois Movimentos Religiosos	21
São Paulo	23
O crescimento e a organização da umbanda 23	
Composição social e relações com a sociedade mais ampla 25	
Cosmologia 26	
Manchester	29
O crescimento e a organização do metodismo 29	
Metodismo e Estado 30	
Cosmologia 31	
Algumas interpretações sobre o surgimento do metodismo 33	
Metodismo e umbanda 35	
A formação intelectual do metodismo e da umbanda 36	
A manipulação dos espíritos e das relações sociais 37	
CAPÍTULO II Feijoada e <i>Soul Food</i>: Notas sobre a Manipulação de Símbolos Étnicos e Nacionais	47
Candomblé	48
Samba	51
CAPÍTULO III Homossexualidade Masculina e Cultos Afro-Brasileiros	54
O Problema	54
Propriedades Básicas dos Cultos Afro-Brasileiros	56
A Homossexualidade Masculina e os Cultos na Bibliografia	59

Alguns Comentários	64
Os Cultos em Belém	65
Interpretações Populares	70
Interpretações Adicionais	73
CAPÍTULO IV Da Hierarquia à Igualdade: A Construção Histórica da Homossexualidade no Brasil	87
Homens e “Bichas”	90
Os “Entendidos”	93
Os Médicos e os “Militantes” da Pureza	96
O Discurso do Retorno e o Modelo Simétrico	103
A História Continua	105
Algumas Conclusões	108
Idéias fora e dentro do lugar	108
Somos fatalmente dualistas?	109
Às ligações com o feminismo e com a política em geral	110
Um dilema filosófico	111
CAPÍTULO V Mafambura e Caxapura: Na Encruzilhada da Identidade	116
A Comunidade do Cafundó	116
O problema	118
Sufrimento e morte	120
A perna do sr. Olavo	121
Os três ovos	122
Lerino e a faca no coração	123
A morte	124
O esquema sistematizado	125
Zé Pelintra e o Boiadeiro Zé Cardoso	127
Ainda os africanismos ou “Play it again, Sam!”	130

Curitiba, que tem pinheiros, esta Curitiba eu viajo. Curitiba, onde o céu azul não é azul, Curitiba que viajo. Não a Curitiba para inglês ver, Curitiba me viaja.

Dalton Trevisan, *Mistérios de Curitiba*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Fundação Ford, que financiou a pesquisa sobre umbanda e pentecostalismo, e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, que financia a pesquisa sobre o Cafundó.

Embora seja injusto mencionar apenas alguns nomes, gostaria de agradecer especialmente a Gilberto Velho, que me convidou a publicar esta coletânea, e a Carlos Vogt, Berta Waldman, Jorge Fernandes, Mada Penteadó, Marisa Correa e Plínio Dentzien, que me encorajaram nessa tarefa. Agradeço ainda a Dora Flaksman pela revisão dos originais.

**APRESENTAÇÃO:
PARA INGLÊS VER**

Em geral os antropólogos começam seus trabalhos com uma discussão sobre as relações que travaram com seu “objeto de pesquisa”. Em alguns casos, essas relações foram de amor, em outros, de ódio. Alguns se sentiram adotados, outros apenas tolerados. Mas todos sentem a necessidade de declarar o estado de sua paixão perante seu trabalho. Digo paixão, porque na retórica do antropólogo ela é muitas vezes a mais forte justificativa para o trabalho, e abrange tanto paixões políticas quanto intelectuais, frequentemente ambas, e outras mais.

Tudo isso tem seu fundamento teórico, pois a antropologia é extremamente sensível ao *significado*. Como o significado de um objeto, de um comportamento, de um ritual ou de um mito é dado pelo contexto social em que ele se localiza (na verdade há alguns antropólogos que insistem na possibilidade, ou mesmo na necessidade, de ignorar o contexto) é claro que o significado da realidade que o antropólogo enfrenta vai depender da sua percepção, a qual, por sua vez, é limitada e controlada pela sua experiência social no sentido mais amplo possível. É a percepção das coisas que vai definir o que é “interessante”, o que é “importante” e o que é “problemático” e é essa mesma percepção que vai definir os rumos da *interpretação*. Afinal de contas, nenhum antropólogo, hoje em dia, pensa em *explicar* um assunto qualquer. Nesse sentido, os artigos que compõem este livro são tentativas de *interpretar* alguns aspectos da cultura brasileira. E como são interpretações, e como a minha percepção se transforma na medida em que a minha experiência social se altera com o passar dos anos, é evidente que não representam, necessariamente, o que penso neste momento. Mas, como este momento é logo em seguida outro, resolvi me arriscar a publicá-los, um pela primeira vez (Capítulo IV) e os demais pela segunda.

Mas, voltemos à questão da percepção e à relação entre o pesquisador e seu “objeto de estudo”.

Cheguei ao Brasil em 1970, para participar da implantação da antropologia social na Universidade Estadual de Campinas com Antônio Augusto Arantes Neto e Verena Martinez-Alier. Logo de início enfrentei uma “realidade” que me foi de difícil compreensão, desde a alfândega até a universidade. Fiquei um pouco decepcionado com a comida, pois, diariamente, nos restaurantes de Campinas, devorei bifês, arroz, feijão e salada. Achei tanto os restaurantes quanto a comida muito pouco diferentes dos europeus ou africanos e suspeitei que meus amigos estivessem me escondendo a “verdadeira” cultura culinária brasileira, a que a distinguiria de todas as outras culturas. Nas minhas andanças pela cidade tinha visto um restaurante aberto, com balcão e vidros basculantes, que achei tão “diferente” que só poderia ser o *locus* do legítimo prato nacional. Comuniquei aos amigos a descoberta, aproveitei para criticá-los por me terem levado sempre a lugares de cultura “importada” e convidei-os a me acompanhar ao lugar em questão. Era uma pastelaria chinesa.

Sem contar mais histórias dessa natureza (todo viajante passa por muitas e assim aprende as regras da nova cultura), pois que teriam todas um teor semelhante, basta notar aqui que o meu encontro com a cultura brasileira foi um desencontro contínuo e que, em muitos sentidos, o “choque cultural” foi muito maior do que o que sofri na África. Cheguei a pensar sobre isso, porque, afinal, é difícil negar que as culturas africanas sejam objetivamente mais “exóticas” para um europeu do que a cultura brasileira. Mas não seria essa a razão da minha imensa dificuldade. Quando fui para África não foi difícil deixar de lado o meu juízo cultural. Tudo era visivelmente diferente. Logo aprendi a cultura de Zimbábue nos seus próprios termos. No Brasil acontecia o contrário. Tudo se mostrava muito semelhante à Europa; no entanto, tudo era, de fato, diferente. Não tendo a facilidade de deixar de lado meu juízo cultural e tendendo, portanto, a atribuir significações européias às coisas brasileiras, constantemente me defrontei com o que achava um surrealismo desvairado. Mas o surreal pressupõe o real e é portanto relativo. Obviamente, embora alguns amigos brasileiros também achassem sua própria cultura um tanto surrealista (destes, a maioria tinha viajado para os Estados Unidos ou a Europa), muitos, evidentemente, achavam que não. Se o trabalho do antropólogo é “transformar o exótico em familiar” (Da Matta, 1978), o meu, no caso, era tentar transformar o “surreal” em real.

Uma primeira tentativa nesse sentido foi pesquisar a umbanda. Formado numa cultura que supõe que fenômenos como a umbanda não deveriam coexistir com a industrialização e a “modernidade”, me interessei em saber por que essa religião, com uma forte ênfase na solução mágica de problemas urgentes, em vez de definhar com a “modernidade”, crescia concomitante com ela. Para tanto, achei necessário comparar o êxito da umbanda com o de seu maior concorrente, o pentecostalismo. E como sou

inglês, resolvi levar essa comparação à Inglaterra, na sua fase de industrialização mais rápida, o século XIX (Capítulo I). Como o leitor vai perceber, não consegui me posicionar com muita clareza entre a relativa importância da “cultura” ou da “estrutura social”. Esses conceitos foram desenvolvidos pela antropologia social inglesa através de Radcliffe-Brown, mas atualmente tendo a pensar que a rigidez dessa separação heurística coloca falsos problemas. Atribuir uma certa precedência teórica à estrutura social me parece hoje logicamente falho, uma vez que a própria estrutura social não poderia ser concebida sem as significações que lhe são atribuídas culturalmente.

Tive problemas com a umbanda. No início, comecei a estudá-la não somente porque constituía um desafio na minha aventura de tentar decifrar a cultura brasileira, mas também porque julguei que poderia ter uma importância política análoga à que tinha a religião tradicional do povo shona, que eu estudara em Zimbábue. Lá, a religião do povo africano foi mobilizada politicamente no tempo da colonização em dois sentidos. Simbolicamente, representava a integridade da cultura africana perante a cultura inglesa. Assim, através da religião, numa época de forte repressão política (1964-1980), os africanos de Zimbábue puderam manter viva sua tradição e auto-estima como povo. A religião seria um símbolo da resistência política. Mas, num outro sentido, essa religião serviria ainda como uma organização capaz de articular não apenas o sentido mas também a ação. Na rebelião dos africanos contra os colonizadores ingleses, em 1897-1898, os médiuns articularam os grupos de guerrilhas. Na guerra da independência, na década de 1970, há muitas evidências de que eles desempenharam esse mesmo papel.

Ora, num Brasil com uma forte ditadura e um povo cada vez mais pauperizado pela política econômica do governo, me parecia razoável pensar que uma religião eminentemente popular, e, como a religião tradicional dos shona, relativamente invisível aos olhos do poder, pudesse ter uma importância política análoga à da religião dos shona. Verifiquei, entretanto, que, de modo geral, isso não acontecia. O grau de competição entre os terreiros e a preocupação com “trabalhos feitos” e outros ataques místicos revelaram que o umbandismo teria grande dificuldade para se articular efetivamente em nível local ou nacional. Além disso, por ser uma religião dedicada fundamentalmente à solução dos problemas do indivíduo, dificilmente poderia extrapolar para o coletivo. Contrariamente ao que pensam Luz e Lapassade (1972), percebi a umbanda não como resistência à cultura dominante, mas como a sacralização de um aspecto fundamental de toda cultura brasileira: ela me mostrou a legitimidade do malandro, da sacanagem e do favor. Ao contrário do francês Bastide, me interessei antes por esse lado da umbanda e do candomblé do que pelo lado mais “público” dessas religiões, ou seja, os grandes rituais dos orixás e santos.

Enfim, fui levado a chegar além do candomblé para inglês (ou francês, no caso) ver. E vi o que não queria ver. Em vez de união e confiança mútua, vi desunião e desconfiança. Em vez de um povo unido contra o que considerava seus opressores, vi um povo jogando o mesmo jogo desses opressores. Mas como poderia ser diferente? Seguramente o tipo de ditadura que se desenvolveu no Brasil não surgiu num vácuo cultural. Fui levado a pensar que o autoritarismo e a prepotência dos governantes estavam sendo construídos com tijolos culturais já moldados.

Mas tive dificuldades estéticas também, pois me foi extremamente problemático compartilhar do senso estético dos meus amigos umbandistas. O que para eles era lindo para mim era *kitsch*. Uma vez assisti a um ritual para Iemanjá, num terreiro de Campinas, cuja mãe-de-santo e médium de Iemanjá era uma senhora loira, descendente de família de imigrantes italianos. O terreiro estava enfeitado com luzes que piscavam, flores de plástico, folhas de alumínio, e as imagens de praxe em gesso, pintadas com cores primárias. A mãe-de-santo se colocou em frente ao altar vestida com uma saia longa de lamê prateado e blusa de cetim azul. Ao receber os fluidos de Iemanjá, assumiu a postura corporal da conhecida representação pictórica desse orixá, com os braços levemente erguidos. Logo em seguida começou a cantar com uma voz redonda e afinada e com trêmulo de cantora de ópera. A melodia era a *Ave Maria* de Gounod. Ato contínuo, fui assaltado por uma vontade quase inexorável de rir e, tirando um lenço do bolso, fingi que estava espirrando. Quando estava novamente quase sob controle e fazendo autocríticas ao meu etnocentrismo incontrolável, uma senhora ao meu lado, com lágrimas nos olhos, me disse: “Que lindo! Tão lindo que parece disco.”

Mas o *kitsch*, como o surrealismo, está no olho de quem vê. Tanto um quanto outro se definem em relação a um determinado ponto de vista. No caso do *kitsch*, esse ponto de vista é necessariamente o de uma pseudo-superioridade, pois é o sujeito de “bom gosto” que é capaz de enxergar a beleza ou o humor no “mau gosto” do outro. Castiguei-me por tamanho esnobismo, mas não o superei. Mesmo com 11 anos de Brasil sei que minha apreciação da beleza da umbanda não é a mesma que a dos seus adeptos. Mas, no caso, minha nacionalidade não é um fator fundamental, pois tenho certeza que minha visão é igual à de muita gente da minha posição de *classe* aqui no Brasil. Talvez seja por isso que o candomblé é mais estudado e mais apreciado pelos intelectuais em geral. Como o candomblé usa todo um ritual e indumentária que fogem dos objetos do cotidiano, é possível deixar de lado o juízo cultural e apreciá-lo nos seus próprios termos.

É um pouco esse aspecto que abordo no Capítulo II, onde tento entender como é que uma religião com raízes de resistência negra pô-

de ser cooptada e, ao contrário do que dizem muitos intelectuais, deixar de ser um símbolo de negritude. Esse capítulo apresenta sérios problemas, pois, na retórica do momento, enfatizei demasiadamente o aspecto da cooptação em detrimento da resistência, aspecto que, sem dúvida, está também presente — basta ver o surgimento da Escola de Samba Quilombo, por exemplo. Mas continuo achando que a tese está correta, pois as formas culturais que muitos negros adotaram em anos recentes para expressar sua identidade não são de *origem* brasileira ou africana. O Black Rio, a proliferação de bailes de *afro-soul* em Campinas e o Chic Show de São Paulo são instâncias onde os negros brasileiros criam símbolos novos de etnicidade, de acordo com sua experiência social.¹ Enquanto uns podem achar que esses fenômenos são exemplos de “dependência cultural” ou da capacidade das multinacionais do disco de vender qualquer produto, não tenho dúvida que, mesmo assim, representam um movimento da maior importância no processo da formação da identidade negra no Brasil.

No Capítulo III falo da relação entre a homossexualidade e as religiões afro-brasileiras em Belém do Pará e no norte do Brasil em geral. Ao longo da orientação da tese de mestrado de Anaíza Vergolino, que versava sobre os “batuques” de Belém, fiquei bastante curioso ao deparar com a relação que ela notara entre os batuques e a homossexualidade. Procurei a bibliografia sobre o assunto, que descobri ser pequena e um tanto preconceituosa. Enquanto uns insistiam na veracidade da relação entre uma coisa e outra, outros, notadamente Artur Ramos e Roger Bastide, argumentavam em contrário. Resolvi ver com meus próprios olhos e viajei para Belém. Esse capítulo poderia muito bem ser expandido, pois, desde então, adquiri maiores informações sobre a relação entre a homossexualidade e as religiões afro-brasileiras e, certamente, esse não é o único exemplo do uso cultural da ambigüidade sexual para fins religiosos. Aos “homens-mulheres” e “mulheres-homens” (*berdaches*) das tribos indígenas da América do Norte também eram atribuídos poderes místicos, como mostra magistralmente Désy (1978). Continuo acreditando que Mary Douglas (1966) e Victor Turner (1969) estão no caminho certo quando afirmam que há uma correlação entre a marginalidade social e um certo tipo de poder, que difere do utilizado nas estruturas formais de controle. A ambigüidade sexual (criada nas diferentes culturas de acordo com as taxinomias que elas produzem) é quase sempre um motivo para atribuições de inspiração (no sentido literal da palavra) e de perigo. Insisto, porém, que estas são sempre atribuições culturais e que derivam da ordem taxinômica vigente. Coloco-me contra os que reificam e “naturalizam” o “homossexual”, cujas características seriam de ordem transcultural e, portanto, “natural”.

Essa discussão é aprofundada no Capítulo IV, onde procuro mostrar como a homossexualidade masculina é construída socialmente ao longo do

tempo e de classe para classe no Brasil. A experiência em Belém me convenceu de que a homossexualidade deve ser relativizada para ser compreendida como *fato social*, e não biológico. Ao escrever esse capítulo tive a maior dificuldade em terminá-lo, pois ficou cada vez mais evidente que discutir a sexualidade nesses termos levaria, necessariamente, a uma discussão cada vez mais filosófica sobre os rumos das transformações da cultura brasileira como um todo. Terminei sugerindo que a sexualidade talvez seja o veículo mais eficiente para a transmissão de mensagens sobre os princípios que norteiam a sociedade, na medida em que os atos sexuais chegam até o fundo da psique. Poderia acrescentar uma razão a mais para reforçar essa argumentação: o sexo é *percebido* como algo *natural*, algo que irrompe e quebra, muitas vezes, as convenções sociais. Mas se é verdade que ele adquire, como tudo que é trabalhado social e culturalmente, significação no seu contexto social, ele deixa então de ser assim tão natural e sub-repticiamente age como transmissor de idéias e noções sociais e políticas. Fico sempre estarecido lendo os trabalhos de Masters, Johnson e seus seguidores, que dão tanta ênfase aos aspectos hidráulicos do sexo, pois, como todos nós sabemos, não bastam as condições mecânicas para produzir o orgasmo. Ele vai depender, fundamentalmente, das significações atribuídas a tais estímulos. A cultura, longe de ser apenas um aspecto secundário da sexualidade, é, a meu ver, o seu âmago.

O quinto capítulo, nesta pequena história das origens, tem o seu anedotário particular. Foi o professor Zeferino Vaz, então Reitor da Unicamp, que me pediu para investigar a “língua africana” do Cafundó, atendendo à solicitação de ajuda acadêmica de um amigo de Sorocaba. No início não dei muita importância à “descoberta” e duvidei francamente da sua veracidade. Mesmo assim, convidei meus amigos lingüistas, Carlos Vogt e Maurizio Gnerre, para ir ao Cafundó, distante 15km de Sorocaba, no município de Salto de Pirapora, situado numa baixada tão grande que parece dar sentido a seu nome. Depois de nos apresentarmos, ligamos o gravador e começamos a falar sobre a “língua africana”. Minha surpresa e emoção foram grandes quando reconheci algumas palavras que também fazem parte da língua da família banto falada em Zimbábue: *kuenda* (andar), *kurima* (trabalhar) e outras. Desde então continuo, com Carlos, Maurizio e o historiador Robert Slenes, a pesquisar a língua, a história e a organização social desse grupo de descendentes de escravos, numa tentativa de entender a língua e sua razão de ser. Se afirmei no Capítulo II que não havia *soul food* no Brasil, essa experiência veio me contradizer, pois ali achamos uma maneira de falar cujo léxico é de origem angolana e cuja importância fundamental é de afirmar uma identidade “africana” em relação aos brancos e negros vizinhos. Esse capítulo foi elaborado a seis mãos e agradeço aos meus amigos e companheiros de trabalho, Carlos e Maurizio, pela permissão para publicá-lo aqui.

Tendo esclarecido os motivos que me levaram a abordar os assuntos presentes neste livro, posso agora voltar à questão genérica do inglês vindo o Brasil.

Até agora consegui obter duas possíveis explicações para a expressão “para inglês ver”. Ambas, independentemente da sua veracidade histórica, podem ser tratadas como mitos de origem que revelam a essência do sentido da expressão.

O primeiro afirma que a expressão teria surgido no período entre a proibição inglesa do tráfico negreiro, em 1830, e a abolição da escravidão no Brasil, em 1888. Nesse período, desenvolveu-se uma série de mecanismos de camuflagem dos navios negreiros para confundir os navios de guerra ingleses, ou seja, “para inglês ver”. Um outro mito de origem me foi dado em Campinas. Nessa versão, a expressão teria surgido entre os operários da Companhia Paulista de Estrada de Ferro quando desejavam esconder uma série de práticas extra-regulamentares dos seus patrões ingleses.

Esses dois mitos de origem põem o inglês e o brasileiro numa relação hierárquica onde o primeiro domina o segundo pela força das armas e do capital. O subordinado, na relação, elabora estratégias de sobrevivência no espaço que tem e esconde essa “resistência” através da construção de uma fachada de conformidade. Seguramente, essa estratégia é comum a todas as relações desse tipo. Foi assim que nasceu o candomblé moderno, com os orixás escondidos atrás das máscaras dos santos católicos. Assim também, no internato onde estudei, conseguimos uma certa liberdade frente à autoridade quase totalitária nessa instituição total: o olheiro, ao notar a chegada do professor, gritava em latim *cave!* (cautela).

Embora a expressão “para inglês ver” seja mais comumente usada em situações de hierarquia, ela é apropriada a quaisquer situações em que se quer “manter a fachada” perante o “outro”, que poderia reagir hostilmente se soubesse da verdade. A idéia básica é que as regras formais podem ser burladas na medida em que o “outro” não percebe.

Mas, por que é que esse “outro” é inglês? Os mitos de origem evidenciam dados históricos que são verossímeis, tanto que é possível imaginar que se a expressão tivesse tido origem mais recente, o “inglês” teria sido substituído por “alemão”, “japonês” ou “norte-americano”.

A expressão, ao colocar o “brasileiro” em oposição ao “inglês”, diz muito não só das representações que se tem no Brasil do “inglês” genérico, mas também do “brasileiro” genérico, que adquire contornos mais claros em oposição ao “inglês”. Tanto uma identidade quanto a outra são construídas em cima de uma série de sinais diacríticos. Em primeiro lugar, a expressão enfatiza a “esperteza” do “brasileiro” em relação ao “inglês”, que adquire o cheiro do otário. Mas a oposição “desordem”/“ordem” também está presente, assim como uma série de outras oposições que podem

ser captadas nos comentários do dia-a-dia. Poderíamos resumi-las em tabelas do tipo:

<i>Inglês genérico</i>	<i>Brasileiro genérico</i>
• Ordeiro	• Desordeiro
• Otário	• Esperto
• Frio	• Quente
• Pontual	• Não pontual
• Não sensual	• Sensual
• Formal	• Informal
• Respeitador da lei	• Desrespeitador da lei
etc....	

Esta taxinomia de caracteres nacionais define em grande parte meu espaço de manobra como inglês no Brasil. Quando chego tarde para uma reunião ou mostro sinais de malandragem, sou sujeito a comentários irônicos do tipo “está ficando mais brasileiro que muitos brasileiros por aí”. Assim, a taxinomia dos caracteres nacionais é salva da contradição. Sou reclassificado como “brasileiro” para evitar que um “inglês” possa agir de forma inesperada. É o mesmo processo de preservação do paradigma que é evidenciado na reclassificação do negro que é rico e tem amigos brancos como “negro de alma branca”.

Mas a minha experiência no limiar entre o “inglês” genérico e o “brasileiro” genérico tem sido fundamentalmente de confusão e contradição, pois se a auto-imagem do “brasileiro” é objeto de vergonha para alguns, é motivo de orgulho para outros. Se o carnaval e a malandragem são marcas de orgulho para uns, são a vergonha de outros tantos. E são esses últimos que gostariam que o Brasil tivesse sido colonizado definitivamente pelos holandeses! Da mesma forma, os que almejam a implantação da democracia e do estado de direito no Brasil tendem a admirar o “inglês” genérico, enquanto os que preferem o arbítrio enfatizam o valor positivo da malandragem. É assim, suponho, que se produz o conceito de “democracia relativa”. Mas ao situar alguns brasileiros numa posição e outros noutra, simplifico, pois, na realidade, essa oposição entre o “inglês” e o “brasileiro” tende a coexistir em todo mundo. Uma posição ou outra é invocada situacionalmente de acordo com os interesses em jogo. Assim é que um professor universitário, defensor dos direitos civis e da igualdade de cada cidadão perante a lei, é capaz de acionar amizades pessoais nas altas esferas do governo para conseguir um “favor” burocrático. É assim também que um pentecostal pode frequentar um centro de umbanda e vice-versa. É assim também que o sr. Jânio Quadros pode ser tão “malandro” como o sr. Adhemar de Barros, apesar de se apresentar na eleição para o

governo de São Paulo como um paradigma da luta contra a “corrupção”. Em suma, a tensão entre o “inglês” e o “brasileiro” parece fazer eco à dialética da malandragem analisada no clássico ensaio de Antônio Cândido (1970) e reproduzir a oposição entre o “caxias” e o “malandro” elaborada por Roberto da Matta (1973, 1980). Talvez tenha sido nessa tensão que enxerguei o “surrealismo” de que falei acima.

Mas é também nessa tensão entre a ordem e a desordem, entre o estado de direito e o arbítrio, entre o pentecostalismo e a umbanda, entre o “homossexual moderno” e a “bicha”, entre o céu que é azul e não é azul, entre a Curitiba com pinheiros e a Curitiba sem pinheiros que viajo e me deixo viajar.

Campinas, dezembro de 1981

NOTAS

1. Pelas informações sobre o *afro-soul* em Campinas e o Chic Show em São Paulo agradeço a Carlos Rodrigues da Silva e Maria Aparecida Pinto Silva, ambos alunos do curso de pós-graduação em antropologia da Unicamp.

REFERÊNCIAS

- Cândido, A.
1970 “A dialética da malandragem”, in *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*.
- Da Matta, R.
1973 *Ensaio de Antropologia Estrutural*, Petrópolis, Vozes.
1978 “O ofício de etnólogo, ou como ter ‘anthropological blues’”, in Edson Nunes (org.), *A Aventura Sociológica*, Rio, Zahar.
1980 *Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro*, 2ª ed., Rio, Zahar.
- Désy, P.
1978 “L’homme-femme (Les berdaches en Amérique du Nord)”, in *Libre*.
- Douglas, M.
1966 *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Luz, M.A. e Lapassade, G.
1972 *O Segredo da Macumba*, Rio, Paz e Terra.
- Turner, V.W.
1969 *The Ritual Process Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine.

capítulo I

MANCHESTER, SÉCULO XIX, E SÃO PAULO, SÉCULO XX, DOIS MOVIMENTOS RELIGIOSOS*

A transição (para uma sociedade industrial) percorre toda a cultura. E essa cultura inclui o sistema de poder, as relações de propriedade, instituições religiosas etc., que, se não consideradas, conduzem ao nivelamento dos fenômenos e tornam a análise trivial.

Thompson, 1967:80

Este ensaio propõe-se a examinar a dimensão religiosa no século XIX em Manchester e no século XX em São Paulo, focalizando o metodismo, no primeiro caso e, no segundo, o que se chama geralmente de religião afro-brasileira da umbanda. Esses movimentos surgiram e se delinearam claramente no “ruído” geral da atividade religiosa nas duas situações, crescendo bastante rápido com a industrialização, provocando comentários de estudiosos contemporâneos e historiadores. A partir da observação do crescimento da organização, da cosmologia e dos sistemas morais desses dois movimentos, assim como das formas pelas quais adquiriram sentido, surgiram e se combinaram nas sociedades onde se desenvolveram, serão levantadas questões sobre as diferenças essenciais entre essas duas experiências de industrialização.

O argumento que desenvolveremos baseia-se em questões levantadas numa pesquisa que pretendeu entender a expansão paralela do pentecos-

* Publicado originalmente em *Religião e Sociedade*, 3, 1978, pp. 25-52, em tradução de Mônica Siqueira Leite de Barros, e, sob o título “Two religious movements: pentecostalism and umbanda”, em John D. Wirth e Robert Jones (orgs.), *Manchester and São Paulo Problems of Rapid Urban Growth*, Stanford, Stanford University Press, 1978.

talismo e da umbanda em São Paulo.¹ Sendo impossível distinguir sociologicamente os membros desses dois movimentos religiosos, que diferem profundamente em termos de organização e cosmologia e representam duas maneiras distintas de interpretar e lidar com as aflições do meio urbano, sua própria coexistência torna-se problemática.

Outros autores já afirmaram anteriormente que essas religiões tiveram sucesso porque funcionavam como instituições que “integravam” o imigrante na vida urbana.² Esse argumento parte da premissa que a sociedade existe como um todo funcional e que *novos* membros podem nela se “integrar”, na medida em que estabelecem laços primários filiando-se a congregações religiosas e assumindo compromisso com uma cosmologia que oferece uma interpretação coerente dos fatos da vida social urbana. Contudo, a adesão a qualquer movimento social, definido ou não como “religioso”, envolve um compromisso não apenas com a cosmologia do movimento, mas também com um conjunto de relações sociais que demandam investimento de tempo e dinheiro, reduzindo conseqüentemente a escala de outros investimentos possíveis. Assim, é claro que essas adesões não “integram” o novo adepto propriamente na cidade e sim num novo campo de relações sociais, ou atuam como um substituto, um reforço ou uma fuga de outras relações primárias tais como o parentesco.

Essa interpretação também é insatisfatória, porque não leva em consideração a natureza distinta dos dois movimentos. A umbanda prolifera na base da ruptura de grupos existentes, espalhando-se pela paisagem urbana como uma tribo acéfala. O pentecostalismo, ao contrário, cresce através do proselitismo de grandes pregadores e forma grandes congregações, cuja autonomia fica restrita a federações eficientes. A umbanda se atém a uma cosmologia altamente eclética, com tantas variações quantos são seus praticantes, e se orienta para uma solução ritual a curto prazo dos problemas prementes. O pentecostalismo liga-se a uma cosmologia unificada, com noções bem delimitadas de “bem” e “mal” que definem uma moral ética rigorosa, base do caminho para a salvação eterna depois da morte, e, além disso, coloca o crente à parte dos não-crentes durante toda a vida.

Essas duas formas de manifestação religiosa correspondem a duas maneiras diversas, e em verdade contraditórias, de captar a sociedade brasileira e de nela atuar. Enquanto a umbanda busca prioritariamente atingir metas sociais, definidas a curto prazo, através da manipulação de relações sociais (chamadas algumas vezes de “clientela”), o pentecostalismo representa a celebração de uma espécie de racionalismo burocrático que acompanha o crescimento do capitalismo industrial moderno e a formação do Estado.

É possível estabelecer, de muitas maneiras, paralelos evidentes entre o pentecostalismo de hoje, em São Paulo, e o metodismo do século XIX, na Inglaterra. Ambos são movimentos de evangelização, ambos pregam

uma rigorosa disciplina moral como o caminho para a salvação num mundo futuro e ambos preocupam-se com a organização em larga escala e com a hierarquia. Contudo, é o crescente vigor da umbanda que marca uma diferença radical entre as duas cidades e é nas características desse último movimento que este trabalho se concentrará.

O que determina a diferença básica entre as duas cidades que comparamos é o fato de que não havia um equivalente estrutural à umbanda no século XIX em Manchester. Pelo contrário, o que nós chamamos convencionalmente de “magia” decaiu durante o século XVII e XVIII na Inglaterra, abrindo caminho à revolução industrial e ao puritanismo militante. Keith Thomas demonstrou que os *cunning men* (curandeiros), que experimentaram uma espécie de renascimento depois da Reforma,³ tornaram-se insignificantes quando das mudanças religiosas e industriais que caracterizaram o fim dos séculos XVIII e XIX. No caso do Brasil deu-se o inverso, pois em vez de decair com a industrialização e o conseqüente crescimento das cidades, a umbanda parece florescer paralelamente à crescente sofisticação industrial.

À primeira vista pode parecer absurdo tentar comparar uma religião, cujas origens culturais vêm do catolicismo romano, do espiritismo europeu e dos sistemas religiosos da população indígena brasileira e africana com outra, cujas raízes estão na Reforma e no puritanismo do século XVII. Afinal, a história cultural do Brasil em nada se assemelha à da Inglaterra. Contudo, tomando-se por base a *estrutura* da organização e da cosmologia dessas duas formas religiosas e relacionando-as com a estruturação das relações sociais nas duas situações, torna-se possível a comparação. Deixando-se de lado a ênfase nas genealogias culturais das duas religiões e tomando-se apenas seus princípios estruturais básicos, é possível levantar-se questões sobre a maneira como a experiência social se organiza nas duas situações.

SÃO PAULO

O crescimento e a organização da umbanda

Os relatos mais antigos sobre grupos religiosos afro-brasileiros descrevem a situação no Rio de Janeiro e em Salvador no final do século passado e início deste.⁴ Em ambos os casos, ignorando-se as diferenças sutis de estilo e ritual, o quadro geral era de pequenas comunidades chamadas *candomblé* em Salvador e *macumba* no Rio, constituídas por negros sob a liderança de um *pai* ou *mãe-de-santo*. O ritual centralizava-se no culto e na possessão por divindades originárias das tradições culturais da África Ocidental, que se escondiam atrás das máscaras dos santos católicos. Esses grupos visavam

a manutenção do bem-estar de seus membros e ajudavam aqueles que procuravam seu auxílio em horas de aflição. A organização do culto era complexa, mas baseava-se na autoridade dos *pais* e *mães* sobre seus filhos-de-santo. O conflito existia dentro e entre os centros de culto, o que levava algumas vezes à ruptura e à fundação de novos centros. Esse processo era controlado pela tradição segundo a qual, para adquirir legitimidade como líder do culto, a pessoa tinha de completar um certo número de rituais de iniciação que, além de consumir tempo, custavam bastante dinheiro.

Depois de algum tempo (provavelmente nos anos 1920),⁵ essa estrutura organizacional altamente controlada começou a se fracionar e foram aparecendo simultaneamente algumas mudanças. Novos líderes se estabeleceram sem terem, necessariamente, passado por todos os *ritos de passagem* anteriormente requeridos, um maior número de pessoas aderiu ao culto e um novo espírito, o *caboclo*, apareceu, acreditando-se que representava os membros mortos de grupos étnicos indígenas. Perdeu-se algo da antiga ordem: a organização tornou-se mais fluida, talvez em relação direta com a maior fluidez da sociedade como um todo durante os anos em que a industrialização se tornou uma força notável em São Paulo.

Também durante esse período elementos da doutrina espírita de Kardec começaram a ser incorporados por alguns grupos, em particular a noção de que os espíritos passam por reencarnações sucessivas durante as quais vão-se elevando até alcançarem a perfeição. Diana Brown documentou esse processo no Rio de Janeiro, onde o termo umbanda apareceu pela primeira vez. Simultaneamente com a adoção de doutrinas espíritas, esses centros começaram a não dar importância aos aspectos mais “africanos” da doutrina e a rituais como o sacrifício de animais, numa tentativa de tornar sua religião mais “respeitável” — ou, segundo Brown, num “processo de branqueamento” (Brown, 1976).

Do início ao fim do Estado Novo os cultos afro-brasileiros foram reprimidos pela polícia, pois eram considerados alienadores pela classe dominante. Entretanto, depois da Segunda Guerra Mundial, a umbanda começou a se alastrar nas grandes cidades, e São Paulo não foi exceção.⁶ Ela não se espalhou sob o controle de um líder carismático e sim espontaneamente, à medida que os centros se dividiam e novos centros eram formados por médiuns ambiciosos, que sentiam ter o número necessário de seguidores para um bom apoio financeiro. A rivalidade e a competição entre os médiuns dentro dos “terreiros”, levando à ruptura, constituiu também uma característica das relações entre esses grupos.

Alguns líderes ambiciosos organizaram federações de centros de culto, tentando estabelecer uma hegemonia ritual e política sobre essa religião que se expandia rapidamente. Contudo, a rivalidade foi ainda mais intensa nesse nível de organização e nenhuma federação conseguiu pene-

trar efetivamente na autonomia política e ritual, zelosamente guardada, dos centros de culto individuais.⁷

Composição social e relações com a sociedade mais ampla

No começo deste século, os *candomblés* e as *macumbas* eram constituídos por descendentes de escravos. Os cultos tiveram origem entre os escravos e para mitigar a repressão por parte da elite branca, os deuses da África eram disfarçados sob as denominações dos santos católicos. As relações entre os cultos e a elite governante eram, no entanto, ambíguas, pois, se por um lado a burguesia os reprimia, por outro reconhecia seu poder ritual. Os que não tinham poder econômico ou político eram vistos como possuidores de poderes sobrenaturais. Em Salvador, os membros da elite branca eram recrutados como membros (*ogãs*) dos *candomblés*. Assim, obtinham proteção “espiritual” em troca da proteção política que ofereciam aos cultos. Em outras palavras, a mesma elite que reprimia os cultos também era responsável por sua proteção. No Rio, a situação era semelhante e o jornalista João do Rio descreveu como os ricos dependiam das *macumbas* para ajuda ritual em problemas políticos, amorosos e de negócios, e como as *macumbas* dependiam dos ricos para sua existência. “Somos nós” — e aqui ele certamente se refere aos membros da classe média que consultavam as *macumbas* — “que asseguramos a sua existência, como o amor de um homem de negócios por sua amante atriz” (Rio, 1960:26). A metáfora de João do Rio foi bem escolhida, pois, embora as classes média e alta declarassem professar a religião católica, freqüentavam clandestinamente as *macumbas*.

Nas três últimas décadas, a umbanda não só cresceu exponencialmente, como a composição social de seus membros também mudou. Embora seja quase impossível estimar com precisão a natureza sociológica dos praticantes da umbanda, a maior parte dos trabalhos mais recentes sobre o assunto ressalta que ela deixou de ser o monopólio dos pretos e penetrou em todas as classes sociais.⁸ O “processo de branqueamento” aplicou-se não somente ao ritual, mas também à composição social da umbanda. De certa maneira, a umbanda deixou de ser um culto marginal e aqueles que mantinham no passado relações semiclandestinas com essa religião são hoje encontrados agindo publicamente, como médiuns altamente convictos.

Com essas mudanças na composição social, as relações entre o culto e o Estado também mudaram. Enquanto no passado os políticos procuravam o apoio dos membros da umbanda através de visitas discretas aos seus rituais em troca de votos, recentemente o governo do estado de São Paulo manifestou seu apoio público. A Secretaria de Turismo patrocina a festa

anual de *Ogum* (Festa de São Jorge) no parque do Ibirapuera e os funcionários municipais locais são presença importante na festa anual de Iemanjá na Praia Grande, ainda maior. É quase como se a atriz amante se estivesse transformado em legítima esposa.

A mais provável interpretação dessa nova política por parte do estado de São Paulo é que o patrocínio dos cultos leva à possibilidade de um maior controle sobre eles. Mas essa corte pública pode ser vista também como uma forma de os governadores estaduais não eleitos, nomeados pelo presidente, procurarem uma espécie de simulacro de legitimidade pública. Como explicou um ex-deputado estadual numa chapa de umbanda no Rio Grande do Sul, “hoje a umbanda é importante para a segurança nacional. Olhe a população do Brasil – 110.000.000 – e nós temos, de acordo com as estatísticas oficiais, 20.000.000 de umbandistas. É claro que o governo não pode ignorar esta massa enorme”.⁹

Se os políticos acham conveniente apostar no sucesso da umbanda, isso não significa que todos os setores da população deixaram de considerar o culto como “desviante”. *O Estado de São Paulo*, cujos editoriais podem geralmente ser considerados como representativos dos interesses da burguesia paulista, apresenta uma postura crítica constante. No editorial de 1º de abril de 1973, os cultos eram descritos como “antros de perversão e corrupção” e seu crescimento era visto como uma contra-evolução. Argumentava-se que era iníquo encorajar, no contexto de um Estado-nação sofisticado, práticas consideradas “bárbaras”, práticas imorais e “culturalmente retrógradas”. Culhando em grande parte a hierarquia católica, que acusava de ser basicamente marxista, *O Estado de São Paulo* lamentava que o governo pudesse prestar-se a apoiar esse “culto grotesco, (...) onde dominam a miséria física, a miséria econômica, a miséria moral e a miséria educativa (...). A lei não pode proteger a superstição nem a credence, assim como não pode autorizar o imoralismo, o crime e a corrupção que normalmente acompanham as práticas fetichistas nos terreiros”. Esse ponto de vista expressa o sentimento de que o crescimento da umbanda é contrário ao crescimento do moderno Estado industrial e reflete o pensamento positivista, que postula uma incompatibilidade fundamental entre “magia” e “ciência”. Mas observemos mais de perto a cosmologia da umbanda, a qual, numa recusa palpável do dogma evolucionista de que a “magia” é incompatível com a industrialização avançada, atrai um número sempre crescente de adeptos em São Paulo.

Cosmologia

Ficará claro agora que, devido à natureza altamente independente dos “terreiros” individuais, onde cada líder do culto se reconhece ele mesmo

como o verdadeiro intérprete da doutrina, a cosmologia da umbanda é altamente eclética. Contudo, subjacente a esse ecletismo, pode-se perceber certos laços comuns.

O culto é monoteísta somente em seu nome. A divindade é ociosa e é alcançada através de uma corte magnífica de espíritos menores que, segundo a crença, manifestam-se aos vivos através da mediunidade espiritual, de sonhos e outras aparições. Esses espíritos são organizados numa espécie de hierarquia paramilitar de linhas e falanges. A hierarquia é conduzida pelos santos ou *orixás*: São Jorge, *Ogum*; São Sebastião, *Oxossi*; São Jerônimo, *Xangô*; Santa Bárbara, *Iansã*; Nossa Senhora da Imaculada Conceição, *Oxum*; Jesus Cristo, *Oxalá*; Nossa Senhora da Glória, *Iemanjá*; São Cosme e Damião, *Ibeji*. Cada um desses santos tem sob seu controle um número de espíritos menores de vários tipos. Sem esgotar a lista, os principais são os *pretos velhos*, os *caboclos* (índios) e os *ibejis* (crianças). Os pretos velhos são tidos como espíritos de escravos africanos mortos; são quietos e reservados, levam seus médiuns a se curvar e andar com dificuldade e são famosos por seus poderes de cura. Os caboclos ficam eretos, são valentes e poderosos. Seus médiuns vestem cocares de penas coloridas mais parecidos com os do “faroeste” americano do que com os do Amazonas. Os espíritos crianças, liderados pelos santos Cosme e Damião, são brincalhões e são também famosos por seus poderes de cura. Todos esses espíritos respondem aos apelos de ajuda de seus clientes, contanto que os pedidos sejam julgados moralmente aceitáveis. Nesse sentido, eles podem ser definidos como guardiães da moralidade e contrastam com os dois últimos tipos de espíritos, os *exus* e seu equivalente feminino, as *pombas-giras*. Os primeiros são considerados espíritos de marginais mortos, especialmente de ladrões e fazendeiros malvados, enquanto as últimas são os espíritos de “mulheres perdidas” mortas, muitas das quais se diz serem de ascendência espanhola e terem tido mais de sete maridos. Acredita-se que os *exus* e *pombas-giras* tenham grandes poderes e sejam capazes de trazer efeitos desejados na terra. Contudo, ao contrário dos outros espíritos, eles não têm senso moral e fazem o que se lhes pede em troca de pagamento. Porém, se o cliente negligencia seu pagamento, pode esperar sofrer as conseqüências intentadas para sua vítima.

Tradicionalmente, os *exus* eram os mercúrios dos cultos afro-brasileiros, e ainda agora são essencialmente personalidades “meio-a-meio”, associadas com barreiras, encruzilhadas e perigo. Nenhum ritual pode começar sem primeiro ser feita uma oferenda a exu, por exemplo. A iconografia dos *exus* retrata-os numa forma mefistofélica clássica e muitos os identificam com o Diabo, embora alguns adeptos recusem essa associação. De qualquer modo, algumas oposições bem claras podem ser estabelecidas entre os dois grupos de espíritos:

<i>Orixás ou santos</i>	<i>Exus e pombas-giras</i>
<ul style="list-style-type: none"> • Espíritos da luz • Lado da mão direita • Morais • Espíritos que “descem” para incorporar em seus médiuns, os quais são denominados “cavalos” 	<ul style="list-style-type: none"> • Espíritos das trevas • Lado da mão esquerda • Amorais • Espíritos que “sobem” para seus médiuns, os quais são denominados “burros”

É importante observar nessas oposições e ambigüidades que a cosmologia da umbanda, embora faça distinção entre “bem” e “mal” e entre moralidade e amoralidade, não condena os exus e pombas-giras. Os espíritos das trevas são tão fundamentais para a eficácia ritual quanto os espíritos da luz. Seus poderes e forças são considerados necessários e continuamente invocados para tentar ajudar a resolver os problemas que perseguem os clientes no cotidiano de suas vidas.

Os “terreiros”, portanto, tornam possível a homens e mulheres comuns encontrarem as várias divindades e procurarem sua ajuda para solucionar seus problemas e afastar as dificuldades da vida urbana. Os problemas vão desde doenças a desemprego, sinais de dificuldades mentais, frustrações no amor e problemas de negócios. Essas dificuldades são interpretadas como devidas às “más” relações do sofredor com os espíritos, ou ao fato de um inimigo o haver prejudicado através de um exu. Em nenhum caso a desgraça é interpretada como de responsabilidade pessoal, no sentido em que a Reforma, e mais tarde o metodismo, ajudaram a desenvolver na cultura inglesa. A aflição é percebida como um assunto interpessoal, envolvendo espíritos e inimigos potenciais. Assim sendo, sua solução pode ser encontrada na manipulação efetiva do ritual, o que pode ser ordenado pelos médiuns em transe.

A cosmologia da umbanda, como em todo movimento taumatúrgico,¹⁰ é essencialmente particularista. Cada homem ou mulher é o centro de seu universo privado de espíritos e mortais e qualquer explicação de desventura será construída a partir dessas variáveis. Na verdade, o particularismo dos cultos é um tema recorrente. Cada centro faz suas próprias leis; cada membro do culto, seja homem ou mulher, tem suas obrigações rituais específicas para com certos espíritos, e os umbandistas como um todo não se comprometem com qualquer moral envolvente ou código ritual. Essa visão do mundo nega efetivamente a responsabilidade social e interpreta o sofrimento humano em termos de uma constelação de relações sociais e espirituais na qual o indivíduo está imerso. Não se relaciona a morte de uma criança à taxa de mortalidade infantil, nem a perda de um emprego à taxa de desemprego. A pobreza não é vista como resul-

tando da exploração e da política da distribuição de renda, mas associada à desventura individual. No fundo, a umbanda presta um serviço dentro das cidades, na medida em que se propõe a interpretar o infortúnio que é gerado socialmente em termos individuais, e a tratá-lo como tal.

MANCHESTER

O crescimento e a organização do metodismo

Diferentemente da umbanda, que emergiu quase sub-repticiamente e se expandiu sem uma diretriz, proliferando-se num grande número de centros, o metodismo nasceu do proselitismo de John Wesley e, mais tarde, da atuação de ministros e pastores escolhidos. Em 1775, Manchester era reconhecida na Casa dos Lordes como o “centro de uma crescente — e para o Conde de Carlisle, alarmante — fé” (Marshall:42). Os novos convertidos tornavam-se membros de classes, que se incorporavam às capelas, circunscrições e distritos, e, finalmente, à Conferência. Wesley foi chamado de “organizador, administrador e legislador extremamente enérgico e perspicaz. Ele conseguiu combinar nas proporções corretas democracia e disciplina, doutrina e emotividade” (Thompson, 1968:41).

Mas o elemento democrático mostraria ser ilusório, pois Wesley controlava as classes indiretamente, “governava-as de maneira inquisitorial, e expulsava muitos dos que não se conformavam com isso” (Currie, 1968:19). Contrastando com o movimento que descrevemos em São Paulo, o metodismo foi regido quase que ditatorialmente por Wesley até sua morte em 1791, continuando sua tradição com seus sucessores, notadamente Jabez Bunting, um natural de Manchester. Os buntingistas acreditavam no poder sacerdotal da posição do pastor e achavam que esse poder deveria estar “nas mãos daqueles que se distinguiram por suas mentes, caráter, posição social, propriedade e influência” (*ibidem*:41).

Contudo, Wesley (e o wesleyanismo) não poderia escapar das consequências de seu próprio igualitarismo espiritual. “Se os pobres de Cristo acreditarem que suas almas são tão boas quanto as almas dos aristocratas e burgueses, isso poderia levá-los aos argumentos dos *Direitos do Homem*” (Thompson, *op. cit.*:46). Na verdade, a tensão entre a ideologia da democracia e a realidade das normas autoritárias levaram ao aparecimento de grupos dissidentes e de rupturas dentro da organização wesleyana propriamente dita.

A primeira dissidência da congregação wesleyana ocorreu em 1797 com a nova conexão kilhamita. Seguiram-se outras como os cristãos bíblicos, em 1819, os metodistas primitivos, em 1812, e a tenda metodista, em 1822. Em geral, esses grupos dissidentes contestavam o que eles viam

como “um governo extremamente arbitrário e injusto sob o qual trabalhávamos como metodistas” (Currie, *op. cit.*:81). Essas dissidências tenderam também a seguir as linhas de classe social. “A linha divisória entre os conferencistas e os reformadores se estabelecia, repetidamente, entre níveis diferentes de educação, riqueza e prestígio. Durante 50 anos um mero punhado de conferencistas leigos wesleyanos sustentou os movimentos que, em 1857, tinham a fidelidade de 45% dos metodistas” (*ibidem*:82).

Enquanto o processo de dissidência tendia a agir como um sifão para um grande número de pobres da congregação wesleyana, as rupturas levaram a uma separação espacial dos ricos e dos pobres dentro da organização central. Os ricos, mudando-se do centro das cidades industriais para suas casas de campo no subúrbio, construíram capelas mais novas, maiores e melhores e estabeleceram novos distritos e circunscrições, deixando as velhas capelas centrais sem sua ajuda financeira. Esse processo foi documentado em Manchester em 1824 e 1827 e em Leeds e Liverpool em 1826 (Ward, 1972:141-2).

Diante disso, parece provável que, embora o movimento metodista “obtivesse seu grande sucesso servindo simultaneamente como a religião da burguesia industrial (...) e de amplas seções do proletariado”, como E.P. Thompson (*op. cit.*:391) argumentou convincentemente, a dissidência e a ruptura tenderam a resultar na separação espacial das denominações dos crentes pela sua classe social.

Metodismo e Estado

Não é este o momento de entrar numa polêmica sobre se o metodismo frustrou a revolução no século XIX na Inglaterra, se o renascimento religioso cresceu como o “quiliismo do desespero” (Thompson, *op. cit.*) durante os anos contra-revolucionários, ou se o metodismo progrediu com o avanço do radicalismo (Hobsbawm, 1975). Contudo, para levar adiante a comparação com a umbanda em São Paulo, é relevante examinar a natureza das relações formais estabelecidas entre o wesleyanismo e o Estado inglês. O fator crucial aqui é que a Igreja wesleyana, como um todo, enfatizava explicitamente sua fidelidade ao rei e ao país, tanto na Conferência como no púlpito. Quando se expressaram as preocupações do governo com o caráter potencialmente “subversivo” do metodismo, a reação foi clara. Em 1811, uma resolução do distrito de Manchester atribuiu “a preservação deste país feliz dos horrores advindos do frenesi revolucionário que tem desolado tanto as nações do continente ao alto grau de liberdade religiosa de que a Inglaterra goza” (Semmel, 1974:132). Os wesleyanos ortodoxos ficaram aliviados ao ver uma ala radical afastar-se na dissidência kilhamita e em 1812 John Stephens promoveu um expurgo de membros radicais da Igreja em Manchester. A Igreja metodista estava tão identifi-

cada com o Estado que, em 1820, o *Manchester Observer* classificou os ministros como “bajuladores mercenários” e em várias partes de Lancashire, “ministros wesleyanos temiam sofrer atentados, tal era sua impopularidade junto à classe trabalhadora” (Stigant, 1971:109). Embora tenham ocorrido movimentos para restringir a pregação metodista, eles nunca deram resultado, ainda que, como afirmou Thompson, “os metodistas raramente fossem admitidos pelo poder estabelecido para audiências, sendo recebidos somente pela porta dos fundos e nunca condecorados com as honras de quem tinha *status* (...)” (Thompson, *op. cit.*:386). Mesmo assim, como leais defensores do *statu quo*, as conferências anuais não cessavam de propalar agradecimentos ao governo tolerante. Numa delas, em 1812, depois da revogação do Ato Conventículo e da Lei das 5 Milhas, a Conferência agradeceu ao governo “pelo efeito que isso terá sobre a felicidade dos *pobres crentes*”. O metodismo é uma religião que “os conforta na miséria e no sofrimento e, pela graça de Deus, os torna felizes sob manifestações aparentemente adversas da Divina Providência, e os ensina a esperar com paciência pela herança que é incorruptível” (Semmel, *op. cit.*: 134).

O governo da Inglaterra no começo do século XIX não poderia estar descontente com a prosperidade de uma religião que vociferava sua “sincera lealdade ao rei e o apego verdadeiro à Constituição” (Thompson, *op. cit.*:45). Voltando à cosmologia dos metodistas, podemos ver mais claramente por que ela não foi reprimida pelo governo e por que, nas palavras de E.P. Thompson, o metodismo e o utilitarismo, “tomados conjuntamente, foram a ideologia dominante da Revolução Industrial” (*ibidem*:441).

Cosmologia

A teologia metodista é descrita como uma forma de “oportunismo promíscuo” (*ibidem*:398). Abandonando a noção calvinista de “eleição”, a graça poderia ser alcançada por todos.

Todo homem que tivesse convicção do pecado poderia ser visitado pela graça e redimido pelo sangue de Cristo. (...) Mas a redenção de Cristo era provisória. A doutrina de Wesley não estava estabelecida. Nesse ponto, ele considerou perpétua a noção de graça, uma vez visitado o penitente; e assim, uma forma calvinista atenuada (o “eleito” sendo agora o “salvo”) entrou novamente pela porta dos fundos (*ibidem*:399).

A graça podia ser mantida de três maneiras: pelo serviço na igreja, pela experiência religiosa contínua e “através de uma disciplina metódica em todos os aspectos da vida. Principalmente, no trabalho” (*ibidem*:401). Bem ao contrário dos umbandistas, os metodistas não podiam salvar-se

somente pelo ritual; a fé implicava a adoção de um modo de vida marcado por uma disciplina metódica, “combinada com a negação estrita de todos os divertimentos espontâneos” (*ibidem*:406). “Um catálogo de pecados, composto pelos dissidentes cristãos bíblicos em 1850, continha proibições de bailes, jogos de cartas, festas fúnebres, corridas de cavalos, bolche, *cricket* e freqüência a bares e cervejarias. A dança era considerada tão imoral quanto o futebol; ler romances ou ir ao teatro eram coisas más e havia, logicamente, um controle muito severo da sexualidade” (Semmel, *op. cit.*:132). A submissão, a humildade e a falta de orgulho, a negação da espontaneidade e o trabalho duro eram virtudes que se definiam teologicamente em oposição ao Demônio e ao fogo do inferno, dos quais o pecador arrependido podia esperar se salvar. Toda a vida era uma batalha contra as tentações de Satanás e do inferno.

Lá, multidões sem fim de pecadores
Na escuridão jazem em correntes!
Torturados por forte desespero eles choram,
Esperando ainda por penas mais violentas (*ibidem*:417)

Assim como o Diabo se opunha a Cristo, a congregação metodista se opunha ao mundo pecador. Ou se estava com Cristo, ou com o Demônio; ou se era um metodista ou não se era. As fronteiras deveriam ser delineadas com muita clareza e na verdade John Wesley esperava que seus metodistas fossem “gente especial”, pronta “para a abstenção do casamento fora das congregações, para ser distinguida por suas vestimentas e pela seriedade de seus discursos e comportamento; e pronta para evitar a companhia, mesmo de parentes, que ainda estivessem no reino de Satanás” (Thompson, *op. cit.*:41-2). Se aqueles que pecavam esperavam ser excluídos da futura bem-aventurança no céu, que também esperassem ser expulsos da igreja de sua comunidade, uma punição mais tangível (a curto prazo). O comportamento moral e ritual era bem policiado nas classes e nas capelas e aqueles que erravam eram expulsos sem clemência daquilo que era o “único grupo comunitário que conheciam na selva industrial” (*ibidem*:400). Isso podia representar um problema sério, pois na verdade os metodistas providenciavam compensações materiais para os custos dos compromissos e “para muitas pessoas (...) o ‘cartão’ metodista de membro da igreja adquiria uma importância fetichista; para o trabalhador imigrante poderia ser o bilhete de entrada na nova comunidade quando ele mudava de uma cidade para outra” (*ibidem*:417).

Ser membro de uma igreja metodista era também um sinal para o mundo exterior de sobriedade, de confiabilidade e de capacidade de trabalhar duro. “Agindo por interesse os proprietários de fábricas (...) escolhiam homens sóbrios e devotos para seus contramestres e supervisores” (Warner, 1930:178).

Contrastando completamente com o sistema de crença particularista da umbanda, o metodismo colocava em evidência uma visão de mundo universalista. Todos podiam ser salvos e aqueles que assim o desejassem eram obrigados a seguir as mesmas regras da mesma maneira. Obedecendo a essas regras, os metodistas davam testemunho público de sua conversão à religião a longo prazo, com promessas de salvação final.¹¹

Algumas interpretações sobre o surgimento do metodismo

A maneira pela qual o surgimento do metodismo é explicado varia de acordo com a maneira pela qual a Revolução Industrial é teoricamente percebida. Assim, Semmel, numa disposição otimista, vê o metodismo como “a forma teológica tomada pela ideologia liberal do período” (Semmel, *op. cit.*:7), uma mediação entre “a sociedade estática, agrária e tradicional” e o “industrialismo progressivo e competitivo” (*ibidem*:8). Ele pergunta se as seitas da velha dissidência ou da Igreja estabelecida poderiam “fazer ‘novos homens’ das classes mais baixas e dirigir seus ritos de passagem não violentos na sociedade moderna. Os fatos demonstram que foi o metodismo e não o unitarismo ou quakerismo que atraiu milhares de indivíduos das classes mais baixas para seus quadros durante o período crítico de transição” (*ibidem*:183).

Brian Wilson enfatiza a ruptura das estruturas da comunidade tradicional e o aumento da individualização quando as condições levavam a conversões e a religiões como o metodismo.

Esse processo de intensa individualização foi consideravelmente reforçado no século XVIII pela ruptura social provocada pela Revolução Industrial. Nessa situação, os homens foram desvinculados de contextos sociais estáveis e adquiriram independência de pensamento e um grau de controle emocional para responder a um novo e ordenado sistema de segurança psíquica e de explicação intelectual. O sistema que o metodismo introduziu foi mais adiante, como um processo de socialização secundária, na expansão de seu sistema de ordem e na difusão de sua influência além de suas próprias fronteiras, para campos mais amplos da vida pública e social. (...) Criticando o elitismo calvinista através dos ensinamentos da livre vontade arminiana, o metodismo era muito menos reprimido que o não conformismo anterior. Sua ênfase na livre vontade de se converter supunha um dogma implícito de igualdade de oportunidades para a salvação (embora o metodismo rejeitasse a democracia neste mundo, e mesmo nas suas igrejas e reuniões de grupos) (Wilson, *op. cit.*:39-40).

E.P. Thompson, em sua análise pouco otimista, considera o metodismo o contexto de uma nova espécie de exploração pelo capitalismo industrial, levando em consideração o fato importante de que o metodismo era uma religião não somente do proletariado, mas também da burguesia

industrial. Assim, sua organização e doutrina serviam a dois propósitos. No caso da burguesia, funcionava como um estímulo ideológico para a acumulação de capital. No caso do proletariado, o metodismo tinha um importante papel ao forjar uma disciplina no trabalho, necessária ao novo sistema fabril. Através das escolas, das proibições, das classes inquisitoriais, da ameaça do fogo do inferno, da repressão ao prazer sexual e aos divertimentos espontâneos e através de reencenações emotivas, domingo após domingo, do drama da conversão da pecaminosidade improdutiva e disciplina metódica produtiva, a Igreja wesleyana contribuía para a transformação do trabalhador “tradicional” num operário comprometido e devotado à fábrica.

Tendo estabelecido a relação entre o metodismo e a inculcação da disciplina no trabalho, Thompson faz a pergunta mais difícil — “... por que tantos trabalhadores se submetiam a essa forma de exploração psíquica? Como é que o metodismo podia desempenhar com tanto sucesso esse duplo papel de religião dos exploradores e dos explorados?” Thompson aponta três razões: a doutrinação, principalmente através das escolas dominicais, o “sentido comunitário” metodista e as “conseqüências psíquicas da contra-revolução” (Thompson, *op. cit.*:411-12).

As duas primeiras razões parecem suficientemente plausíveis em vista da evidência. As escolas dominicais desejavam realizar mais uma “salvação moral” do que uma educação no sentido mais amplo; afinal de contas, Jabez Bunting conseguiu proibir a aprendizagem da escrita até o fim da década de 1840 e as crianças foram submetidas ao que Lecky chamou de “terrorismo religioso”. O sentido de comunidade metodista também era muito forte e a importância de ser membro do grupo metodista já foi mencionada. Contudo, como foi levantado anteriormente neste ensaio, todos os movimentos sociais envolvem algum tipo de “comunidade”, de maneira que, embora seja revelador descobrir como cada movimento desenvolve suas próprias regras nesse setor, isso não nos ajuda necessariamente a entender por que as pessoas podem ser atraídas para um certo tipo de comunidade ou ideologia e não outro. A resposta que Thompson dá a isso é sua hipótese de que o metodismo no período 1795-1830 era essencialmente um refúgio para a frustração política por parte da classe trabalhadora — o que ele chamava de “quiliismo do desespero”.¹² Thompson sugere que o metodismo ortodoxo e os grupos “revivalistas” avançaram quando o radicalismo político declinou, invertendo assim a hipótese principal de Hobsbawm, de que a expansão do metodismo acompanhou o ressurgimento da atividade política radical (Hobsbawm, *op. cit.*). As evidências de cada lado são confusas e complicadas pelas sutilezas do contexto local e a existência de vários tipos de metodismo. Ward, por exemplo, alega que o “revivalismo” urbano em Manchester era desenfreado antes de Peterloo, mas que depois do massacre, o “fogo-selvagem” nunca mais retornou

(Ward, *op. cit.*:83). Stigant, outro escritor interessado em testar a hipótese de Thompson, afirma que isso acontece no caso dos metodistas primitivos (Stigant, *op. cit.*:116). Qualquer que seja o veredito que uma pesquisa mais detalhada possa fornecer sobre essa questão, o que permanece é o fato de que o metodismo wesleyano e suas ramificações tiveram seu auge de conversões durante o período posterior à Revolução Francesa, um período que testemunhou o crescimento do capitalismo industrial no norte da Inglaterra. No conjunto — a forma de organização, a ênfase na submissão e na diligência, e a polaridade absoluta entre Cristo e Satanás — o avanço metodista é coerente com sua época e está intimamente ligado às mudanças sociais e intelectuais da Inglaterra nesse período, durante o qual realizaram-se transformações radicais no padrão das relações sociais e econômicas através de reformas contínuas, em vez de uma transformação revolucionária abrupta.

Metodismo e umbanda

Da maneira como o metodismo foi apresentado e analisado pelos autores citados, parece que ele seria uma característica necessária de qualquer sociedade que passasse pela industrialização; mas estes são os perigos de análises de tendência funcionalista e os resultados freqüentes da alquimia da explicação sociológica *a posteriori*. Pois, se retornarmos à situação em São Paulo, veremos que, pelo menos quanto às instituições religiosas, o quadro é radicalmente diferente. É verdade que o surgimento do pentecostalismo pode ser analisado quase da mesma maneira. Assim como o metodismo, possui uma estrutura hierárquica complexa, sustentando um sistema de crenças que acentua a conversão e desenvolve uma batalha constante contra Satanás e seus trabalhos. Os pentecostais de São Paulo, como os ingleses metodistas, são separados dos não crentes em conseqüência de seus dramáticos tabus contra a bebida, a televisão, o futebol e outros. Também gozam da reputação de trabalho duro e honestidade. O movimento pentecostal difere do metodismo do século XIX principalmente pelo fato de não ser, também, uma religião da burguesia.

Mas, o que dá sentido à umbanda, que representa, em muitos aspectos, a antítese do metodismo e do pentecostalismo (ver quadro p. 43), é que ela também se desenvolveu numa situação de expansão industrial e urbanização. A umbanda, com exceção dos líderes das federações, tem poucas pretensões morais e, na verdade, seus oponentes consideram-na um “foco” de vício e anarquia. A organização, a crença e o ritual umbandistas não parecem ser “funcionais” no contexto do crescimento do capitalismo industrial, exceto pelo fato de que possam ser vistos como um sedativo tomado por aqueles que mais sofrem a exploração capitalista. Afinal, a umbanda exalta muitos dos valores que o metodismo e o capitalismo industrial

rejeitam violentamente, tais como danças, bebidas, e, o pior deles, o ritual de invocação dos “espíritos das trevas”. Assim como os pentecostais vêem a umbanda como seu arquiinimigo, certamente Jabez Bunting e John Wesley a definiriam como a fortaleza de Satanás. Que diferenças podem ser detectadas, todavia, entre os dois processos de industrialização em Manchester e São Paulo, que sugerissem a possibilidade de um quase monopólio de ideais e práticas puritanas e utilitárias no primeiro caso, e, no último, a expansão de um movimento social que despreza as noções de regras universalistas a longo prazo em favor de soluções rituais particularistas a curto prazo para males percebidos como essencialmente específicos do indivíduo em questão?

A formação intelectual do metodismo e da umbanda

Para se tentar chegar a algumas respostas sobre essa questão, é necessário apresentar certo número de fatores. Primeiramente, deve-se lembrar que o metodismo foi o fruto de duzentos anos de atividade religiosa pós-Reforma. De certa maneira, ele é o final do desabrochar de idéias que se enraizaram no tempo da Reforma.

A Reforma iniciou um avanço numa direção fundamentalmente nova. As pessoas aprenderam que suas dificuldades práticas só poderiam ser resolvidas pela combinação de ajuda própria e oração a Deus. A ação substitutiva que envolvia a prática da magia era condenada como ímpia e inútil. A forte ênfase nas virtudes do trabalho duro e da aplicação, que se tornaria uma característica marcante dos ensinamentos religiosos dos séculos XVI e XVII, tanto católicos como protestantes, tiveram reflexos e ajudaram a criar uma estrutura mental que rejeitava as soluções baratas oferecidas pela magia, não porque fossem más, mas porque eram muito fáceis. O homem deveria ganhar seu pão com o seu próprio suor (Thomas, *op. cit.*:331).

Assim, na Inglaterra, os elementos mágicos da religião estavam morrendo antes da Revolução Industrial. Thomas reconhece que a magia nunca morreu realmente e que o espiritismo, a psicografia, a astrologia e o ocultismo foram tão importantes no século XIX quanto o são hoje. Contudo, durante os séculos XVI e XVII ocorreu uma mudança de atitudes, que era a condição necessária para o desenvolvimento da tecnologia que levou à Revolução Industrial.

O paradoxo é que na Inglaterra a magia perdeu seu atrativo antes que as soluções técnicas tivessem sido criadas para tomar seu lugar. Foi o abandono da magia que tornou possível o surgimento da tecnologia e não o inverso. (...) A tradição racionalista da antiguidade clássica matizou-se com a doutrina cristã de uma Providência única e condutora para produzir o que Weber chamou de

“o desencantamento do mundo” – a concepção de um universo racional e ordenado em que o efeito segue a causa de uma maneira previsível. Uma crença religiosa na ordem era a suposição prioritária na qual se basearia o trabalho subsequente dos cientistas naturais (*ibidem*:786).¹³

Até o Concílio Vaticano II, a Igreja católica no Brasil foi em grande parte uma instituição “mágica” com menos ênfase na vida moral e uma maior preocupação com as soluções a curto prazo dos problemas – através da missa, de promessas discretas a santos em horas de infortúnio, e de um ciclo regular de festejos onde a comida, a bebida e a dança estavam na ordem do dia. Apesar da importância da filosofia positivista entre a elite brasileira no começo do século, a experiência religiosa da maioria dos brasileiros, incluindo os italianos imigrantes de São Paulo, era o catolicismo popular e os cultos afro-brasileiros.

Mas por mais importantes que sejam esses fatos, eles pouco ajudam a entender o crescimento da umbanda, pois, com a introdução de tecnologia moderna e o crescimento do sistema educacional em parte concebido para ensinar os fundamentos dessa tecnologia, as crenças em questão simplesmente cresceram na aceitação pública. Isso só parece paradoxal se mantivermos a premissa etnocêntrica e evolucionista de que a “magia” necessariamente abre caminho para aquilo que chamamos de ciência. Em primeiro lugar, não há uma razão lógica para supor que os homens em sociedade tendam a ser coerentes com suas crenças e práticas. Em segundo lugar, não há uma razão para que um sistema de crenças como a umbanda não floresça simultaneamente e sem contradições com os outros sistemas explicativos.¹⁴

É por essa razão que não concordamos com os que interpretam o surgimento da umbanda por sua apregoada capacidade de curar doenças e resolver inúmeros problemas da vida urbana.¹⁵ Afinal, há outras possíveis soluções para esses problemas, e estamos interessados em saber por que a umbanda é considerada eficaz. Para entendermos essa questão, é necessário observar os aspectos da experiência social no Brasil e em São Paulo, em particular, que conferem uma plausibilidade à crença e à prática da umbanda.

A manipulação dos espíritos e das relações sociais

Observamos anteriormente que o pentecostalismo possui fortes semelhanças estruturais com o metodismo e que pode-se atribuir funções semelhantes a um e outro com relação à formação de uma sociedade baseada no capitalismo industrial, onde a magia não seria aceita e onde o trabalho

duro e a abstinência da classe trabalhadora agiriam em benefício do sistema e daqueles que o dominam. Podemos dizer que os que se convertem à Igreja pentecostal encaram a sociedade nesses termos e preferem voltar suas atividades nesse sentido. Os pentecostais não têm nenhum amor pelos umbandistas, que consideram como “pessoas do Demônio”. “A umbanda é maligna. Aqueles que a ela pertencem são instrumentos do Demônio”. “Eles são o pior tipo de pessoa”. “São pessoas que estão deslocadas da sociedade industrial”, ou “são pessoas que não ouviram ainda a palavra de Deus”, estes são exemplos da maneira como os pentecostais vêem os umbandistas.¹⁶ A identificação que fazem dos umbandistas com o Demônio demonstra dramaticamente até que ponto essas duas religiões estão estruturalmente opostas. Enquanto a crença pentecostal, como a dos metodistas, é universalista e coloca todos os homens iguais perante Cristo, a crença da umbanda enfatiza a solução imediatista de magias a curto prazo para os problemas que vão surgindo. Essas duas maneiras coexistentes e contrárias de interpretar a desventura derivam sua plausibilidade de regras conflitantes e da percepção de como essas regras operam na sociedade brasileira contemporânea. Dito de modo simples, o pentecostalismo deriva sua plausibilidade da ideologia oficial corrente, articulada pelo Estado e por instituições subsidiárias, de que o Brasil é essencialmente democrático e que o sucesso econômico é o justo prêmio para aqueles que estudam e trabalham. A umbanda deriva sua plausibilidade de uma ideologia menos explícita, mas igualmente presente, de que o sucesso na vida pode ser obtido não somente através de canais oficiais de trabalho e estudo, mas também pela manipulação estudada de relações pessoais em bases particularistas.

A coexistência desses modos aparentemente contraditórios de operar na sociedade brasileira tem suas origens no século XIX, antes da abolição da escravatura em 1888. A colonização do Brasil produziu três classes, o *latifundiário*, o *escravo* e o *homem livre*. Roberto Schwartz afirma que o *favor* era o mecanismo pelo qual os homens livres conseguiam sobreviver.

Assim, com mil formas e nomes, o favor atravessou e afetou no conjunto a existência nacional, ressalvada sempre a relação produtiva de base (a escravidão), esta assegurada pela força. Esteve presente por toda parte, combinando-se às mais variadas atividades, mais e menos afins dele, como administração, política, indústria, comércio, vida urbana, Corte etc. Mesmo profissões liberais, como a medicina, ou qualificações operárias, como a tipografia, que, na acepção européia, não deviam nada a ninguém, entre nós eram governadas por ele. E assim como o profissional dependia do favor para o exercício de sua profissão, o pequeno proprietário depende dele para a segurança de sua propriedade, e o funcionário para o seu posto. *O favor é a nossa mediação quase universal* (Schwartz, 1977:16).

Dependente política e economicamente dos poderes econômicos europeus, o Brasil adotou a ideologia liberal universalista desenvolvida na Europa, que era, logicamente, antagônica ao particularismo inerente à instituição do favor. Assim, aqueles que levavam adiante essas idéias liberais no Brasil eram os próprios beneficiados por um sistema baseado na escravidão e na doação de favores.

O mesmo se passa no plano das instituições, por exemplo com a burocracia e a justiça que, embora regidas pelo clientelismo, proclamavam as formas e teorias do Estado burguês moderno. Além dos naturais debates, este antagonismo produziu, portanto, uma coexistência estabilizada – que interessa estudar. Aí a novidade: *adotadas as idéias e razões européias, elas podiam servir e muitas vezes serviram de justificativa, nominalmente “objetiva”, para o momento de arbítrio que é da natureza do favor*. Sem prejuízo de existir, o antagonismo se desfaz em fumaça e os incompatíveis saem de mãos dadas (*ibidem*:17).

Diríamos que a coexistência do favor e da ideologia liberal européia sobreviveu após o período colonial e apenas foi exacerbada pelo crescente poder do Estado centralizado e pela expansão do capitalismo industrial acima de um sistema social que se caracterizava por sua autonomia regional, com os líderes locais competindo entre si pelo poder e trocando proteção e recursos pelo apoio político de seus “clientes”. Esse processo evidenciou-se mais durante o primeiro período de Getúlio Vargas no poder, de 1930 a 1945. Contudo, o novo governo centralizado, embora observasse ostensivamente as regras de uma burocracia racional, era utilizado na prática como um meio de garantir o poder político em troca de cargos burocráticos. “O Executivo federal ganhou grande poder, tanto no sentido de cargos controlados federalmente quanto no favoritismo e discriminação inerente ao exercício desses poderes administrativos crescentes” (Skidmore, 1967:35).

Desde a morte de Vargas e principalmente desde o golpe militar de 1964, os governos seguintes continuaram a consolidar a hegemonia federal, mas o aparato burocrático que se desenvolveu continuou a ser utilizado pelos detentores do poder como um fundo de recursos para ser trocado por apoio político. No dia-a-dia da vida política e social, os princípios burocráticos e “clientelísticos” funcionam simultaneamente e são utilizados de acordo com as situações, dependendo dos benefícios estratégicos relativos. Isso ficou claramente demonstrado na eleição para governador do estado em São Paulo em 1962, quando os dois princípios foram personificados pelos dois candidatos, Adhemar de Barros e Jânio Quadros. Embora os dois fossem políticos populistas, seus estilos eram bem diferentes.¹⁷ Adhemar se projetava como um homem progressista de ação, um patriarca cujo *slogan* da eleição era “Roubo, mas faço”. Weffort afirma que seus seguidores “esperavam subir individualmente, fazendo uso das

fissuras na estrutura social” e vivendo das migalhas do poder (Weffort, 1966:57). Por outro lado, Jânio Quadros apresentava-se como um moralista e um puritano, determinado a varrer a corrupção. De fato, seu emblema na eleição era uma vassoura. Seus seguidores tinham, “através da identificação com o ascetismo rigoroso de seu líder, a aspiração por um Estado abstrato, o que os seguidores de Adhemar não poderiam conceber de maneira alguma” (*ibidem*:59).

Nossa interpretação da plausibilidade da umbanda, portanto, é que ela expressa e ritualiza a “outra face” do capitalismo industrial no Brasil, a mesma face representada pelas idéias de Adhemar de Barros.¹⁸ A umbanda é plausível na medida em que as relações particularistas que se estabelecem com os espíritos na esperança de se obter favores são homólogas às relações reais estabelecidas para o benefício de pessoas no sistema social vigente. Questiono, por exemplo, se há uma grande diferença entre o eleitor suplicante que promete seu voto em troca de uma casa do BNH e um cliente da umbanda que faz um acordo com o espírito de Exu para ganhar um emprego. Nos dois casos, nem sempre a promessa inicial leva à obtenção do bem, mas, mesmo que não leve, o alicerce das crenças que orientaram a promessa não é abalado.

Na verdade, as próprias palavras usadas na terminologia da umbanda sustentam essa interpretação. Não é por acaso que os rituais ordenados para se alcançar um dado fim são chamados de *despachos*, quando esta mesma palavra é também usada para descrever despachos burocráticos. Indo mais longe, talvez não seja tão fora de propósito notar que um derivativo da mesma palavra, *despachante* (aquele que faz despachos) é usada para descrever as hostes de pseudo-advogados cuja função é ser o mediador entre o homem da rua e a esmagadora e complicada burocracia da qual sua existência depende. O *despachante*, em troca de pagamento à vista, parcialmente usado para subornar funcionários, consegue obter em pouco tempo os documentos necessários para o acesso ao serviço médico, ao trabalho e outros, que normalmente levariam meses para se conseguir pelos canais “normais”. Os *despachantes* e os políticos locais fazem a mediação entre o Estado e o homem comum assim como os espíritos da umbanda mediam sua relação com um Deus distante e desinteressado.

A umbanda, com sua doutrina e organização, é uma dramatização, é uma dramatização ritual dos princípios que governam a vida nas grandes cidades do Brasil, mas que estão à parte da ideologia governamental *oficial*. Como observamos anteriormente neste ensaio, os “espíritos das trevas” são tão fundamentais como os “espíritos da luz”. Como diz um hino da umbanda:

Exu da meia-noite
Exu da encruzilhada

O povo da umbanda
Sem Exu não consegue nada.

Enquanto a figura de Exu lembra imediatamente as figuras históricas dos *capangas*, seu equivalente estrutural de hoje é muito provavelmente encontrado em certos policiais. Em nenhum lugar isso fica mais claro do que no recente livro de Hélio Bicudo sobre o *Esquadrão da Morte* (Bicudo, 1976), no qual é documentada a maneira pela qual os “heróis” do regime, aqueles que assassinaram ou obrigaram os membros ou líderes de grupos militantes opositores do regime a um acerto de contas, estavam também envolvidos com o tráfico de drogas e com o extermínio de seus rivais do submundo. Talvez seja demais afirmar que a importância de Exu dramatiza o poder dos “homens marginais” na vida política do país, mas outros aspectos da crença associados com esse espírito dão maior peso a este argumento.

Já é lugar-comum observar que os praticantes da umbanda são “psiquiatras populares”. Mas é significativo que na maioria dos casos os médiuns interpretem os males de seus clientes em termos de supostos ataques místicos de inimigos através de um espírito intermediário de Exu. Antídotos rituais são prescritos para eliminar o feitiço e garantir a proteção para o cliente contra ataques futuros.

Se a umbanda pode ser vista como psicoterapia popular, poder-se-ia dizer que ela tende a reforçar os sentimentos de “paranóia” nos seus clientes, enfatizando elementos de medo e desconfiança inerentes à vida cotidiana. O medo é real em São Paulo. “Não é por acaso que uma das reivindicações populares mais sentidas é sobre segurança” (Camargo *et al.*, 1976:44).

Uma pesquisa de opinião pública feita pelo *Jornal da Tarde* em novembro de 1975 mostrou que em dez pessoas, sete vivem com medo de serem presas e seis de serem assaltadas. Com base nesses fatos, Camargo levantou a hipótese de que “é também a exigência de segurança que fundamenta, muitas vezes, a busca da experiência religiosa como refúgio, à margem da dureza e crueldade da sociedade humana” (*ibidem*:149). Este argumento é atraente, mas, como sugerimos no começo deste trabalho, é mais interessante ir adiante e tentar averiguar que tipos de refúgio são construídos e por quê.

A umbanda pretende prover proteção; a palavra *proteção* é uma constante na terminologia da umbanda e as lojas que vendem a parafernália do ritual têm suas prateleiras cheias de incensos, banhos e talismãs para proteção. Mas o suprimento de proteção não responde somente a uma necessidade; exacerba também essa necessidade, reforçando o medo, a desconfiança e a insegurança.¹⁹ Os mesmos princípios estão presentes na sua estrutura organizacional, caracterizada pela violenta competição entre

líderes e as frustradas tentativas de criar federações fortes. Nenhum líder de umbanda sente-se a salvo, ele e seu centro, do ciúme dos outros, e precauções rituais elaboradas são tomadas para a defesa de possíveis ataques místicos. Dentro do movimento, o medo e a desconfiança do mundo exterior reproduzem-se na forma de acusações e contra-acusações de agressão mística.²⁰

Se é correto afirmar que a umbanda dramatiza os princípios que estão presentes na sociedade como um todo, quando *O Estado de São Paulo* expressou choque e horror pelo crescimento dessa seita, estava, de fato, expressando choque e horror por toda a ordem política e social. Classificando-a como antievolutiva, deixava de apreciar, ou não tinha vontade de reconhecer, que o estabelecimento do capitalismo industrial não extingue necessariamente “a magia”, seja em movimentos religiosos, seja nos mecanismos de alocação e distribuição de poder e privilégio na sociedade. É a vitalidade do favor, a manipulação “mágica” das relações sociais que permite à magia da umbanda ser atraente e plausível em São Paulo. Seu particularismo, seu alto grau de rivalidade e cisão, a ênfase na solução de problemas a curto prazo e as manifestações de medo e insegurança fazem sentido no contexto de um sistema social onde o surgimento do capitalismo industrial e a expansão de multinacionais não eliminaram a vitalidade e a viabilidade da “magia” nas relações sociais, mesmo que se esperasse que isso fosse induzir à dominância de uma ordem mais “racional” e universalista.

A umbanda floresce, assim como a magia, nas relações sociais onde o poder formal é controlado autocrática e arbitrariamente por uma instância acima do povo, que não possui nenhuma forma democraticamente institucionalizada de expressão política. Nessa situação, uma das únicas maneiras de alcançar certos fins é a manipulação astuta de relações pessoais. O favor, que era um elemento integral na reprodução da sociedade brasileira colonial baseada na escravidão, continua a ser importante na reprodução do regime atual. Que *O Estado de São Paulo* julgasse conveniente patrocinar os festivais de umbanda não é somente sintomático de uma sagacidade política, na tentativa de destruir a independência dos cultos e cortejar o seu apoio, mas também um reconhecimento de que todos estão basicamente jogando o mesmo jogo. A umbanda é uma metáfora ritualizada e dramatizada que se refere à realidade social e política do Brasil. A lição de tudo isso é que o que chamamos de “magia” morre não com mudanças puramente intelectuais, nem necessariamente com o advento do capitalismo *per se*, mas com a instituição e a subsequente legitimação de regras universais que governam as relações entre os homens e os grupos. Foi exatamente isso, poder-se-ia afirmar, que aconteceu extraordinariamente durante o século XIX na Inglaterra.

Não seria possível afirmar que a estabilidade crescente do Estado inglês teve relação com a maneira como a burguesia conseguiu estabelecer uma hegemonia estável no país como um todo, da mesma forma como ela (burguesia) dirigiu um movimento religioso que incluía grande número de trabalhadores, algo que não aconteceu no Brasil, exceto, talvez, durante

<i>Umbanda</i>	<i>Metodismo</i>
<i>Organização</i>	
<ul style="list-style-type: none"> ● Congregação pequena e autônoma ● Autoridade de líderes essencialmente carismática ● Federações sem grande representatividade ● Ausência de proselitismo 	<ul style="list-style-type: none"> ● Grandes congregações ligadas a uma hierarquia eficiente e autocrática ● Tensão entre ideais democráticos e autocracia ● Proselitismo
<i>Filiação</i>	
<ul style="list-style-type: none"> ● Maioria de pobres urbanos com crescente adesão da classe média. ● Número potencialmente infinito de clientes reais e potenciais ● Proporção entre mulheres e homens de 2:1 	<ul style="list-style-type: none"> ● Burguesia e classe trabalhadora, embora a última se concentre em grupos dissidentes e paróquias centrais ● Depois de 1820, o wesleyanismo ortodoxo torna-se menos aceito na classe trabalhadora e mais na burguesia e classe média
<i>Crença e moral</i>	
<ul style="list-style-type: none"> ● Deus ocioso ● Grande quantidade de santos e espíritos menores ● Variação eclética de um grupo para outro ● Uso do ritual tanto para os “espíritos da luz” como para os “espíritos das trevas” ● Relação pequena, ou quase nula, entre ser umbandista e o comportamento cotidiano ● Cada umbandista preenche suas obrigações rituais particulares para assegurar o bem-estar de sua vida ● Particularista 	<ul style="list-style-type: none"> ● Um sistema comum de crenças e rituais codificados para todas as congregações e governados por uma organização centralizada ● Tabus vigorosamente mantidos contra certos comportamentos no cotidiano, com o objetivo de obter a salvação e escapar do fogo do inferno ● Satanás e seus trabalhos totalmente rejeitados ● Universalista
<i>Relação com o Estado</i>	
<ul style="list-style-type: none"> ● Originalmente reprimida, depois cortada abertamente por governadores indicados pelo Executivo ● Não tendo uma liderança nacional claramente definida, a umbanda não tem uma “plataforma” política 	<ul style="list-style-type: none"> ● Suspeitas originais de jacobinismo potencial afastadas por uma insistente lealdade ao rei, ao país e à Constituição

os anos de política populista anteriores a 1964, quando membros de todas as classes foram arrastados temporariamente para a ética puritana de Jânio Quadros?²¹

NOTAS

1. O conteúdo deste parágrafo é um sumário das conclusões de P.H. Fry e G.N. Howe (1975). Agradeço à Fundação Ford pelo auxílio financeiro a esta pesquisa.
2. Nessa direção são notáveis os trabalhos de Camargo, C.P.F., 1961, e Willems, E., 1967. Ver Thomas, K., 1973.
3. É interessante notar nesse sentido que a umbanda tirou proveito das recentes mudanças na Igreja católica, como a desritualização resultante do Vaticano II e a dessantificação de figuras populares como São Jorge e Santa Bárbara, ambos dos mais importantes santos da umbanda. Muitos umbandistas afirmam que o ritual que consideravam eficaz na Igreja católica pode ser encontrado agora somente nos centros de umbanda.
4. Ver Rodrigues, N., 1935 e Rio, 1906.
5. Ver Landes, 1947, e Carneiro, 1964.
6. A taxa de crescimento do movimento é extremamente difícil de ser estimada com precisão, mas pode-se ter uma idéia do que vem ocorrendo nos últimos anos através dos dados publicados na imprensa a respeito do Festival Anual de Iemanjá na cidade de Praia Grande. Em 1973, a polícia contou 1.500 ônibus e em 1975, 3.500. Em 1973, 200 crianças se perderam, em 1974, 329 e em 1975, 480. Em 1973, aproximadamente 400.000 pessoas visitaram Praia Grande e em 1975, esse número subiu para mais de 550.000.
7. Em sua maioria as federações surgiram para servir de intermediárias entre os umbandistas e a polícia. Filiando-se a uma federação, um líder de culto obtinha permissão para promover rituais e uma certa proteção da intervenção arbitrária da polícia. Para uma análise detalhada da política interna dessas federações, ver Vergolino, 1975.
8. É provavelmente correto afirmar que todos os grupos étnicos e todas as classes sociais estão representados na umbanda, mais ou menos nas proporções em que se encontram na sociedade propriamente dita. Um fator importante, que não é tratado neste ensaio, é a predominância de mulheres no culto. A proporção de mulheres em relação aos homens é de 2:1, enquanto no começo do século era provavelmente maior.
9. Moab Caldas na praia de Praia Grande, novembro, 1976.
10. Essa terminologia é de Wilson (1975:24-5). Nesses movimentos taumatúrgicos, "a preocupação individual é com o alívio de males específicos e atuais através de graças especiais. A demanda de ajuda sobrenatural é pessoal e local: essa operação é mágica (...) Os males temidos são bem específicos, e é da sua incidência particular (e não da sua operação universal) que a salvação é procurada. Os milagres e oráculos – e não a compreensão de novos princípios sobre a vida – são instrumentos de salvação.
11. Seguindo a terminologia de Brian Wilson (*op. cit.*), o metodismo pode ser definido como um movimento de conversão.
12. "Qualquer religião que dá grande ênfase à vida após a morte é considerada como um quiliasmo dos vencidos e dos sem esperança" (Thompson, *op. cit.*:419).
13. Mesmo que o argumento de Keith Thomas seja convincente, é difícil documentar a incidência da "magia", ou seu declínio. Tais fenômenos deixam pouca do-

cumentação escrita, especialmente se são estigmatizados e reprimidos. Thompson (*op. cit.*:446) afirma que em certas áreas do sul de Lancashire, de Potteries, de West Riding e de Black Country, "os costumes locais, as superstições e os dialetos não foram suprimidos nem transplantados".

14. Ver, nesse sentido, Gluckman, 1956.
15. Ver, por exemplo, Camargo, *op. cit.*, e, para uma argumentação semelhante com relação ao pentecostalismo, Souza, 1969.
16. Informantes, Campinas, 1974.
17. A minha compreensão dessa eleição baseia-se no trabalho de Weffort, 1966, pp. 39-60.
18. Muitos admiradores e críticos de Adhemar de Barros afirmam que ele era um fervoroso umbandista. Significativamente, não circulam estórias semelhantes sobre Jânio Quadros.
19. Seria interessante investigar um palpite pessoal de que enquanto a umbanda cresce, os "espíritos das trevas" ganham popularidade às custas dos "espíritos da luz". Numa fábrica que produz estátuas de espíritos, os dois "lados" são produzidos na mesma proporção.
20. Para uma descrição e análise desse fenômeno na cidade de Marília, São Paulo, ver Mott, 1976.
21. As observações desse paralelo entre o metodismo e a política populista de Jânio Quadros foram feitas por Michael Hall. Ele não é responsável pela maneira como as observações foram usadas neste ensaio.

REFERÊNCIAS

- Bicudo, H.
1976 *O Esquadrão da Morte*, São Paulo, Loyola.
- Brown, D.
1971 "Patron-client relations in an urban religious movement". Trabalho apresentado na Reunião Anual da American Anthropological Association. Nova York, mimeo.
- 1976 "O papel histórico da classe média na umbanda". Trabalho apresentado na X Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Salvador, mimeo.
- Camargo, C.P.F.
1961 *Kardecismo e Umbanda*, São Paulo, Pioneira.
- Camargo et al
1976 *São Paulo 1975: Crescimento e Pobreza*, São Paulo, Loyola.
- Currie, R.
1968 *Methodism Divided: A study in the sociology of ecumenicalism*, Londres, Faber & Faber.
- Fry, P. e Howe, G.
1975 "Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo", in *Debate e Crítica*, 5.
- Gluckman, M.
1956 *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, Blackwell.
- Hobsbawm, E.
1957 "Methodism and the threat of revolution", in *History Today*, fevereiro.
- Inglis, K.S.
1960 "Patterns of religious worship in 1851", in *Journal of Ecclesiastical History*, XI, 74-86.

- Landes, R.
1947 *City of Women*, Nova York.
- Marshall, L.S.
[s/d] *The Development of Public Opinion in Manchester 1780-1820*, Syracuse, Syracuse U.P.
- Mott, Y. T.
1976 "Caridade e demanda". Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas, mimeo.
- Rodrigues, N.
1935 *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, Rio, Civilização Brasileira.
- Rio, J. do
1906 *As Religiões do Rio*, Rio, Garnier.
- Semmel, B.
1974 *The Methodist Revolution*, Londres, Heinemann.
- Schwartz, R.
1977 *Ao Vencedor as Batatas*, São Paulo.
- Skidmore, T.E.
1967 *Politics in Brasil, 1930-1964: An experiment in democracy*, Londres, Oxford University Press.
- Stigant, P.
1971 "Wesleyan methodism and working class radicalism in the North, 1792-1821", in *Northern History*, VI.
- Thomas, K.
1973. *Religion and the Decline of Magic*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Thompson, E.P.
1967 "Time, work-discipline and the industrial revolution", in *Past and Present*, 38, pp. 56-97.
1968 *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth, Pelican.
- Ward, W.R.
1972 *Religion and Society in England 1790-1850*, Londres, B.T. Batsford.
- Warner, B.J.
1930 *The Wesleyan Movement in the Industrial Revolution*.
- Weffort, F.C.
1966 "Raízes sociais do populismo em São Paulo", in *Revista Civilização Brasileira*, 2, pp. 39-60.
- Willems, E.
1967 "Religious mass movements and social change in Brazil", in E.N. Balkanoff (org.), *New Perspectives of Brazil*, Vanderbilt.
- Wilson, B.
1975 *Magíc and the Millenium*, Londres, Paladin.
- Vergolino, A.
1975 *O Tambor das Flores*, dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas, mimeo.

capítulo II

FEIJOADA E "SOUL FOOD": NOTAS SOBRE A MANIPULAÇÃO DE SÍMBOLOS ÉTNICOS E NACIONAIS*

Em julho último, em Nova York, decidi oferecer a meus amigos um prato brasileiro típico. Com muita dificuldade consegui encontrar feijão-preto, costeletas de porco defumadas, couve e demais pertences e assim pude preparar uma feijoada, que servi com a devida pompa. Foi aí que um de meus amigos, um preto do Alabama, depois de ter cuidadosamente olhado e cheirado a travessa, destruiu todo o suspense observando que se tratava simplesmente da comida à qual estava acostumado desde criança. O que é, no Brasil, um prato nacional é, nos Estados Unidos, *soul food*.

Está claro que a origem do prato é a mesma nos dois países, pois em ambos este item da cultura culinária foi elaborado pelos escravos utilizando as sobras do porco desprezadas por seus senhores. A diferença está no significado simbólico do prato. Na situação brasileira, a feijoada foi incorporada como símbolo da nacionalidade, enquanto nos Estados Unidos se tornou símbolo de negritude, no contexto do movimento de liberação negra.

Mas a feijoada não é o único exemplo de assimilação, por parte da sociedade brasileira em seu conjunto, de itens culturais elaborados pelos negros. O samba e o candomblé também são, em grau maior ou menor, utilizados como símbolos nacionais brasileiros e, como tal, exibidos em cartazes e guias turísticos. Além disso, todos esses itens "produzidos" e elaborados pelos negros em situação de dominação foram apropriados pelos "produtores" da "cultura de massas" e incorporados em filmes, *long plays*, livros e revistas.

Gilberto Freyre usa esses exemplos, entre outros, para demonstrar que a colonização foi, no Brasil, um processo essencialmente harmônico,

* Publicado originalmente em *Ensaio de Opinião*, Vol. 4, 1977. A tradução é de Eunice Ribeiro Durlham.

marcado pela ausência de preconceito racial. Tratando a cultura como se fosse transmissível geneticamente, Freyre opõe a experiência colonial portuguesa à francesa, inglesa e alemã, as quais, *por motivos culturais*, seriam mais contaminadas pelo preconceito racial. Esse argumento alcança seu limite em *A Integração Portuguesa nos Trópicos*, de 1961. Nesse livro se desculpam quaisquer práticas racistas porventura existentes em Moçambique como sendo "erros lamentáveis", decorrentes de uma imitação do "arianismo" em voga entre outros povos, inclusive entre os sul-africanos da facção bôer-calvinista mais etnocêntrica (Freyre, 1961:36), como se os portugueses tivessem sido atacados por uma doença contagiosa, conforme a imagem utilizada por Eunice Durham.

Como se sabe, a ausência *aparente* das práticas racistas em Moçambique era ilusória. O maior grau de miscigenação, por exemplo, foi mais um produto da falta de mulheres brancas portuguesas e da necessidade de estabelecer alianças com os potentados negros locais do que resultado de pretensos traços culturais não racistas dos quais os portugueses pudessem ser portadores. Gilberto Freyre comete o erro imperdoável de considerar os traços culturais como variáveis independentes, abandonando a análise da situação na qual se desenvolvem. É muito significativo que essa análise pseudocientífica da colonização *portuguesa* tenha sido incorporada na ideologia oficial, pois "provando" desse modo que a colonização portuguesa era intrinsecamente diferente das demais, podia-se manter o argumento de que os territórios portugueses ultramarinos eram províncias da metrópole.

Neste breve artigo, gostaria de examinar mais de perto o candomblé e o samba. Tomo como ponto de partida a observação de Eunice Durham de que "o grupo que reelabora e utiliza o produto cultural acabado tende a ser dependente daquele que o produziu. Estando a distinção entre produtores e consumidores de cultura presa a uma distinção de classe, a relação entre eles assume necessariamente uma conotação política, isto é, ela tem implicação em termos de poder."

No caso dos traços culturais que mencionei, os produtores originais foram os grupos dominados. Será interessante, portanto, examinar o modo pelo qual foram assimilados, reelaborados ou rejeitados pelos outros grupos sociais, tendo em vista a sugestão de Eunice Durham de que "as diferenças culturais aparecem, não como simples *expressão* de particularidades do modo de vida, mas como manifestações de oposições ou aceitações que implicam um constante reposicionamento dos grupos sociais na dinâmica das relações de classe".

CANDOMBLÉ

Como todos sabem, o candomblé nasceu da escravidão negra. Proibidos de praticar sua religião tradicional, os escravos desenvolveram uma forma reli-

giosa na qual divindades africanas podiam se esconder atrás de máscaras de santos católicos. Mas, desde o início, o candomblé foi reprimido pela elite dirigente. Todos os autores mais antigos que escreveram sobre o assunto enfatizam a violência da repressão policial e o fato de que os centros de culto estavam escondidos em "lugares ermos e de difícil acesso" (Rodrigues, 1935:63). Mas a situação não era simplesmente a de uma oposição total, uma vez que os ogãs dos centros de culto, posições honoríficas que conferiam certos direitos e privilégios, eram geralmente recrutados entre a própria elite repressora. Esses ogãs ofereciam sua proteção e recebiam, em troca, votos e outros serviços. Já nessa época o candomblé, embora produzido pelos negros, *dependia* para sua existência, pelo menos em certa medida, da elite branca.

Situação semelhante existia no Rio de Janeiro no final do século passado. João do Rio descreve os centros de culto nos morros e mostra também como muitos frequentadores eram membros da elite branca que buscavam comprar serviços mágicos a fim de derrubar rivais políticos ou conseguir amantes. Ele descreve metaforicamente essa relação nos seguintes termos: "Somos nós que lhes asseguramos a existência, com o carinho de um negociante por uma amante atriz" (Rio, 1906:26). Mais uma vez, os cultos, embora estigmatizados pela classe dominante, eram usados por ela e se tornaram, de certo modo, dependentes dela. Sinto-me tentado a interpretar essa relação em termos da teoria de Mary Douglas sobre poluição e sujeira. Mary Douglas observa que as partes da sociedade e da natureza que são *classificadas* como estando fora da estrutura formal de poder são consideradas como sujas e poluidoras. Ao mesmo tempo, entretanto, são dotadas necessariamente de certos poderes e cercadas de perigos. Sugiro, portanto, que o poder mágico atribuído à macumba e ao candomblé é um corolário da posição socialmente marginal de seus produtores.

A situação obviamente mudou desde essa época: muitos centros de culto emergiram de seus esconderijos em "lugares ermos e de difícil acesso" para exhibir-se sob os holofotes das máquinas fotográficas de turistas e diretores de filme, incorporando-se à literatura popular e erudita. Há poucos meses, a Igreja católica abriu suas portas à comunidade do candomblé baiano e a notícia foi devidamente transmitida pelas revistas de luxo. Agora não é mais perigoso entrar para o candomblé — é *chique*. O que parece ter acontecido é que alguns dos mais conhecidos e tradicionais terreiros foram absorvidos, não apenas pelos produtores da "cultura de massa", mas pelos intelectuais, especialmente pelos antropólogos, que foram os responsáveis, em grande parte, pela glorificação dos cultos de origem ioruba, em detrimento dos de proveniência "banto" e daqueles que adotaram práticas rituais da umbanda em expansão. Desde o início do estudo científico sobre os candomblés, os antropólogos com tendências a explicações em termos de genética cultural classificaram os terreiros de suposta origem ioruba co-

mo sendo, de algum modo, mais “puros” que os de origem banto (aliás, a própria categoria banto não tem nenhum sentido neste contexto, pois refere-se a um grupo lingüístico e não cultural). Os que tinham absorvido práticas não ioruba foram classificados como “impuros ou deturpados” (para uma discussão deste problema consulte-se Velho, 1975). Não querendo entrar em detalhes, acredito ser razoável afirmar que os escritores, cantores e intelectuais contribuíram muito para afetar o desenvolvimento desses centros de culto, cujos nomes é desnecessário mencionar, por serem sobejamente conhecidos (o que, em si, já é bastante significativo). Desse modo, nesses centros o controle absoluto exercido por seus “produtores” originais foi reduzido e esses candomblés não são mais expressão de pequenos grupos localizados, mas de uma verdadeira cultura nacional.

Em São Paulo e no Rio de Janeiro a história é um pouco diferente. Aí também os cultos foram reprimidos e estigmatizados e tendiam a se localizar em fundos de quintal de subúrbios periféricos. Em São Paulo havia um pelotão policial especial, ligado à Delegacia de Costumes, encarregado da repressão do “baixo espiritismo” (Mattos, 1938). Entretanto, como mostrou Diana Brown (Brown, 1974), no Rio de Janeiro (e penso que também em São Paulo) os cultos que “saíram dos esconderijos” foram aqueles que possuíam uma forte liderança de classe média e que tinham adotado medidas para “purificar” o culto de seus aspectos “africanos” mais óbvios. Esses líderes formaram federações que lhes permitiram eleger-se deputados e senadores durante a fase populista da política brasileira. É interessante notar que em São Paulo e no Rio de Janeiro (e provavelmente em outras cidades também) as variedades de cultos afro-brasileiros aceitáveis e aceitas eram justamente aquelas que eram inaceitáveis na Bahia. A Bahia optou pela “pureza” da tradição africana, enquanto as cidades do Sul escolheram a “pureza” das inovações de classe média.

Novas mudanças se produziram depois dos acontecimentos de março de 1964. Mas é interessante notar que um dos meios de que o governo de São Paulo lançou mão para adquirir uma certa legitimidade *post hoc* foi promover festivais de umbanda. Isto ocorreu particularmente durante o governo de Laudo Natel, quando os órgãos oficiais providenciaram acomodações públicas para os festivais em honra de Ogum (São Jorge) e Oxossi (São Sebastião). Mas, se o governo favorecia essa estratégia, o mesmo não acontecia com outros setores da população. O jornal *O Estado de São Paulo*, representante da respeitabilidade burguesa, sentiu-se no dever de publicar veementes editoriais que denunciavam o escândalo representado pelo apoio do governo estadual a esse “fenômeno brasileiro de regressão cultural”. O mesmo jornal manifestava igualmente seu desprezo por certos “simuladores da cultura, quase sempre ‘intelectuais de esquerda’ que tentam para estas manifestações de primarismo ousadas explicações sociológicas” (*O Estado de São Paulo*: 01/04/73).

Entretanto, apesar da oposição que ainda possa existir em relação aos cultos (e que não deve ser subestimada, pois os cultos são ainda severamente estigmatizados), está claro que o que era originalmente província dos negros de classe baixa foi transformado, em parte, pelos membros brancos das classes médias e superiores. Os produtores originais deste item cultural foram, em certa medida, desapropriados de seu papel de liderança e relegados à posição de “extras” adicionais.

SAMBA

Não sou de modo nenhum um entendido em matéria de samba e sei que estou me arriscando a ferir sensibilidades. Entretanto, os dados apresentados por Maria Júlia Goldwasser em seu recente livro sobre a Mangueira (Goldwasser, 1976) parecem-me suficientes para os objetivos deste artigo. Goldwasser mostra a estreita relação que existe entre samba e candomblé. Originalmente, quando o samba era produzido e consumido pelo povo do morro, era severamente reprimido pelo polícia e forçado a se esconder no candomblé, então considerado ligeiramente mais aceitável. Com o tempo, entretanto, a importância crescente do carnaval provocou a transformação da repressão em apoio manifesto. As escolas de samba desceram para as avenidas legitimamente e o samba passou a ser consumido por uma população que ultrapassava de muito as fronteiras do morro, do Rio de Janeiro ou mesmo do Brasil. O carnaval se tornou uma atração turística lucrativa. Goldwasser acredita que, apesar de tudo isso, a escola de samba da Mangueira ainda é produzida pelos mangueirenses. Entretanto, os dados que ela apresenta sugerem outra interpretação. Durante o período populista, a Mangueira ganhou um terreno onde podia realizar os ensaios. Mais tarde, esse terreno foi vendido à escola que, assim, endividou-se com o capital. Mais tarde, a Mangueira decidiu construir seu Palácio do Samba. O projeto foi desenhado, financiado e executado pela “zona sul”. Desde então, a Mangueira tem se preocupado tanto com o pagamento de suas prestações como com a produção de um desfile de carnaval vitorioso. Agora, o antigo período de “entressafra”, entre um carnaval e outro, está todo tomado com “ensaios” que atraem “turistas” da zona sul, os quais, por sua vez, fornecem o dinheiro necessário ao pagamento da dívida contraída com a zona sul. A autonomia da Mangueira como produtora de sambas e desfiles foi portanto afetada pelos produtores da “cultura de massa” que, talvez sem querer, usaram seus recursos financeiros para assegurar que o samba seja produzido do modo que desejam, quando desejam. Goldwasser insiste que os mangueirenses ainda são “donos de si próprios”, mas eu tenho a impressão de que se trata de uma ilusão. A interpretação que me parece mais adequada é a de que, embora a gente da Mangueira ainda apa-

rentemente produza seu próprio samba e desfile, essa produção se faz no interesse de outro grupo, que denominei, metaforicamente, de “zona sul”. Como ocorreu com o candomblé na Bahia, o samba não é mais simplesmente a expressão cultural de um pequeno grupo localizado. Transformou-se num símbolo nacional e isto não apenas pela infiltração da zona sul em atividades puramente culturais, mas pela sutil manipulação do capital. Quem está endividado financeiramente torna-se dependente politicamente.

O que fiz até agora foi enfatizar deliberadamente um lado da moeda. Tentei mostrar de modo muito esquemático como dois itens culturais, produzidos originalmente por negros, foram sutilmente apropriados pela burguesia branca e transformados em instituições nacionais lucrativas (tanto econômica quanto politicamente). Sugeri que os produtores originais desses itens culturais se transformaram, de certo modo, em empregados dos novos produtores e estimuladores da “cultura de massa”. Naturalmente, reconheço que esta visão simplificada não faz justiça a uma realidade que é muito mais complexa. Nem todos os candomblés da Bahia estão sob as luzes da publicidade — na verdade, a maioria continua a funcionar sem o conhecimento (e o reconhecimento) da elite cultural baiana e dos turistas — e o samba ainda é produzido localmente, sem interesses financeiros diretos de fora. Além do mais, e nisso concordo com Goldwasser, seria ingênuo assumir que o povo da Mangueira perdeu *toda* sua autonomia política e artística.

Voltando agora à anedota que contei no início deste artigo, cabe perguntar por que é que no Brasil os produtores de símbolos nacionais e da cultura de massa escolheram itens culturais produzidos originalmente por grupos dominados? E por que isto não ocorreu nos EUA e em outras sociedades capitalistas? Os símbolos nacionais da Inglaterra não se originaram na cultura das classes populares e na Rodésia não foram os brancos que adotaram o Zimbabwe como seu símbolo cultural nacional.

Para falar a verdade, acho difícil responder a estas questões. Uma possibilidade é que tanto o candomblé como o samba constituíam os produtos culturais mais originais no Brasil e eram, portanto, capazes de distinguir simbolicamente o Brasil de outras nações latino-americanas e do mundo desenvolvido. Outra interpretação possível, e a que realmente prefiro, é que a adoção de tais símbolos era politicamente conveniente, um instrumento para assegurar a dominação mascarando-a sob outro nome. Assim, o casamento entre colonizadores portugueses e princesas negras em Moçambique, uma sagaz manobra política, foi interpretado pelos apologistas do colonialismo português como prova da ausência de preconceitos racistas. Gilberto Freyre, o supremo expoente da lusotropsicologia, deduz da troca aparentemente livre de traços culturais entre vários grupos étnicos a natureza essencialmente democrática da estrutura social brasileira. Penso, ao contrário, que a conversão de símbolos étnicos em símbolos nacionais não

apenas oculta uma situação de dominação racial mas torna muito mais difícil a tarefa de denunciá-la. Quando se convertem símbolos de “fronteiras” étnicas em símbolos que afirmam os limites da nacionalidade, converte-se o que era originalmente perigoso em algo “limpo”, “seguro” e “domesticado”. Agora que o candomblé e o samba são considerados *chiques* e respeitáveis, perderam o poder que antes possuíam. Não existe *soul food* no Brasil.

REFERÊNCIAS

- Brown, D.
1974 *Umbanda: Politics of an Urban Religious Movement*. Tese de doutoramento inédita, Columbia University.
- Douglas, M.
1976 *Pureza e Perigo*, São Paulo, Perspectiva.
- Freyre, G.
1961 *Portuguese Integration in the Tropics*, Lisboa. Sem editor.
- Goldwasser, M.J.
1976 *O Palácio do Samba*, Rio, Zahar.
- Rio, J. do
1906 *As Religiões no Rio*, Rio, Garnier.
- Rodrigues, N.
1935 *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, Rio, Civilização Brasileira.
- Velho, Y.M.
1975 *Guerra de Orixá*, Rio, Zahar.

capítulo III

HOMOSSEXUALIDADE MASCULINA E CULTOS AFRO-BRASILEIROS¹ *

O PROBLEMA

Escrevendo sobre os cultos de possessão afro-brasileiros da Bahia em 1940, Ruth Landes afirmou que a maior parte dos líderes e fiéis desses cultos “são notórios homossexuais passivos, malandros e vagabundos de rua” (Landes, 1940:393).² Em 1969, René Ribeiro publicou um ensaio no qual sustenta que a homossexualidade masculina não era rara em cultos semelhantes no Recife. Da sua amostra de 60 membros e líderes masculinos de culto, “34 deles (57%) demonstraram graus variados de desequilíbrio emocional e comportamento desviante, desde homossexualidade declarada ou dissimulada até problemas de adequação sexual e de alcoolismo (*sic*)” (Ribeiro, 1969:113). Novamente, em 1972, Seth e Ruth Leacock corroboram que em Belém havia “uma crença difundida, dentro ou fora da religião do batuque, de que os homens que usam vestimentas rituais e dançam em cerimônias públicas são efeminados ou, na maioria dos casos, homossexuais ativos. Em parte, esta crença está baseada no fato de alguns homens serem de fato homossexuais” (Leacock, S. e R., 1972:104).

Entrevistas informais posteriores levaram-me a acreditar que a opinião pública possui pontos de vista semelhantes a respeito desses cultos em outras cidades do Norte e Nordeste brasileiros, embora o mesmo não aconteça nas cidades altamente industrializadas como o Rio de Janeiro (Diana Brown, em comunicação pessoal), São Paulo (Pressel, 1971) ou Campinas,

* Este ensaio foi apresentado sob o título “Male homosexuality and Afro-Brazilian possession cults” na American Anthropological Association, na cidade do México, em 1974. Uma versão reduzida foi publicada sob o título “Mediunidade e sexualidade” em *Religião e Sociedade*, 1, p. 105-124, 1977. A tradução é de Roberto Yutaka Sagawa.

onde venho realizando as minhas próprias pesquisas. Existem também sugestões na bibliografia no sentido da homossexualidade feminina não ser incomum nos cultos (Ribeiro, 1970:129) e os Leacock observaram a presença de prostitutas femininas nos cultos em Belém. A pesquisa de campo de Anaíza Vergolino em Belém confirmou as observações dos Leacock, ressaltando que a opinião pública considera o culto como local preferido de “lésbicas, pederastas e prostitutas” e que grande parte das fofocas e escândalos dentro dos cultos era atribuída às supostas idiosincrasias sexuais de seus membros.

Também Roger Bastide, reconhecido como uma das maiores autoridades em cultos de possessão no Brasil, observou que os casos de “pederastia passiva” eram “muito incomuns” em certas casas de culto na Bahia, descartando-se deles como “casos patológicos” (Bastide, 1961:309). Apesar disso, parece muito mais provável que a homossexualidade masculina e outras formas de homossexualidade definidas como desviantes em relação aos valores da sociedade sejam de fato sociologicamente significantes no contexto dos cultos no Norte e Nordeste do Brasil. Mais ainda, elas possuem uma importância maior do que sugerem as referências esparsas na literatura existente. Essa razão, somada ao fato de aquilo que já se escreveu sobre o tema estar seriamente comprometido por falhas metodológicas e por um preconceito mal disfarçado, fez com que eu me decidisse a investigar o fenômeno e romper com o que quase chegou a ser uma conspiração do silêncio.

Belém foi a cidade nesta pesquisa por dois motivos. Em primeiro lugar, porque já se tinha a excelente e abrangente monografia sobre os cultos dos Leacock. E em segundo lugar, por causa da ajuda que os professores Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino eram capazes de me oferecer em termos do trabalho realizado por eles (Figueiredo, Vergolino e Silva, 1967) e pelo acesso aos líderes de culto com quem esses dois pesquisadores haviam estabelecido relações das mais amigáveis numa pesquisa que se estendeu por um período de uns oito anos. Embora eu só pudesse gastar quatro semanas e meia no campo de pesquisa, sendo duas delas como convidado na casa do tesoureiro da Federação Umbandista do Pará, foi possível estabelecer relações excelentes e ao menos coletar material suficiente para começar a elaborar questões significativas em relação à homossexualidade masculina e os cultos. As condições não foram adequadas, entretanto, para estudar a homossexualidade feminina e a prostituição, devido ao prazo curto e ao fato de meus contatos mais estreitos terem sido com os membros masculinos dos cultos.

O objetivo deste ensaio é rever a literatura existente sobre homossexualidade masculina e cultos de possessão brasileiros, relatar algumas das minhas constatações em Belém e propor interpretações alternativas. Landes, Ribeiro e os Leacock vão pouco além das sugestões de que as casas de

culto representam um nicho social no qual os “homossexuais” podem expressar sua “feminilidade” através de sua associação com os grupos predominantemente femininos e através da possessão de espíritos femininos. Mas além disso, esses membros de uma categoria social desprezada podem ganhar um *status* elevado como líderes de culto respeitados e famosos. Argumentarei que em Belém, e provavelmente em outras partes do Norte e Nordeste brasileiro, certos homens que reivindicam a preferência pela companhia sexual de outros homens, aos quais é atribuído o *status* de “bicha”, são atraídos aos cultos não somente porque estes são popularmente definidos como nichos de homossexualidade masculina, mas por duas outras razões importantes. Primeiro, tanto a homossexualidade masculina quanto os cultos de possessão são definidos como comportamentos desviantes em relação aos valores dominantes brasileiros. Segundo, de acordo com as idéias teóricas de Douglas (1966, 1970) e Turner (1969), verificamos que ser definido pela sociedade como sujo e perigoso é frequentemente uma vantagem positiva para aqueles que exercem uma profissão ligada aos poderes mágicos. Pessoas que são definidas e se definem a si mesmas como “homossexuais” encontram-se classificadas como “pervertidas” e “desviantes”, e portanto permanecem nas margens da estrutura social formal. “Ter estado à margem”, escreve Douglas, “é ter estado em contato com o perigo, é ter estado na fonte do poder” (Douglas, 1966:97).

PROPRIEDADES BÁSICAS DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS

O material básico que compõe o ritual, as crenças e a organização social dos cultos de possessão brasileiros provém de origens tão diversas como o espiritualismo europeu de Allan Kardec (Renshaw, 1969; Warren, 1968a, 1968b), o curandeirismo ameríndio, a astrologia, as religiões da África ocidental trazidas ao Brasil durante o tráfico de escravos, o catolicismo romano e outras. A maior parte dos estudos pioneiros estava direcionada para detectar as genealogias culturais das variadas formas encontradas no Brasil e resultou em classificações complexas (Carneiro, 1964) e numa certa tendência a separar formas em mais ou menos “puras”, dependendo de sua fidelidade manifesta às formas africanas ocidentais. Faz muito mais sentido considerar tais formas de culto como respostas locais às condições sócio-estruturais nas quais elas agem.

Os cultos podem ser divididos em duas categorias amplas: aqueles que seguem mais ou menos fielmente a tradição kardecista e aqueles que se aproximam mais das formas africanas ou ameríndias geralmente conhecidas como “afro-brasileiras”. O primeiro tipo tende a ser encontrado nas “classes médias” e o segundo está normalmente mais associado ao pobre

urbano, mesmo que seus serviços mágicos sejam procurados pelos ricos e bem de vida.³

Os assim chamados cultos afro-brasileiros são diferentemente chamados de umbanda, macumba, xangô, batuque e candomblé. Nos cultos kardecistas, as pessoas deixam-se possuir pelos espíritos dos mortos numa atmosfera relativamente calma, sem cantar, dançar ou tocar tambor, e colocam ênfase considerável na doutrina da reencarnação sucessiva relacionada com uma ética de caridade, educação e trabalho árduo. Os kardecistas em geral possuem pouco respeito pelos cultos “afro-brasileiros”, os quais são associados ao pobre e metaforicamente representados como espíritos “não desenvolvidos”.

Os espíritos que “descem” nas religiões afro-brasileiras estão ordenados numa hierarquia paramilitar de legiões e falanges, cada uma delas encabeçadas por um orixá de origem africana. Os orixás também são santos da Igreja católica romana e se acredita geralmente que esse “sincretismo” tenha-se desenvolvido durante o período colonial, quando os escravos ocultavam seus deuses africanos por trás do disfarce de santos cristãos. Sob a liderança da maioria dos orixás, há um grande número de espíritos menores que constituem a essência da atividade ritual cotidiana. São eles os caboclos, as crianças, os pretos velhos, os baianos, os exus, as pombas-giras etc. A popularidade desses grupos de espíritos varia de uma região para outra região do país e de um terreiro para outro.

Cada centro de culto é liderado por um pai ou mãe-de-santo que mantém um controle um tanto autocrático sobre os outros médiuns ou filhos-de-santo. Dentro dos terreiros há uma competição considerável entre os filhos, e entre os filhos e o líder do culto, de um lado, e de outro, pelo reconhecimento da parte de quem vem ao terreiro para consultar certos espíritos. Os médiuns ambiciosos consolidam seu prestígio ao longo do tempo e, quando não conseguem usurpar a autoridade do líder do culto, abandonam o terreiro para construir o seu próprio centro. Os cultos afro-brasileiros, portanto, estão num processo de expansão constante e se espalham através do panorama urbano num movimento semelhante ao de uma tribo acéfala.

Os centros de culto são permeados por uma forte concorrência entre seus membros. Isso se expressa em acusações mútuas de “mistificação” ou de ataque místico. Todos os centros tomam precauções cuidadosas para se defenderem de tais ataques.

Os centros de culto reúnem-se mais ou menos regularmente para “sessões”, “trabalhos” ou “festas”, durante os quais os médiuns “recebem” os espíritos adequados às ocasiões. Com exceção dos cultos de candomblé da Bahia mais “tradicionais”, os médiuns possuídos não somente dançam, mas também conversam com os clientes a quem dão conselhos e proteção ritual (“passes”). A teatralidade é importante e a *mise-en-scène*

das sessões atrai grande atenção. As casas de culto são cuidadosamente decoradas com estátuas dos espíritos, bandeiras de papel, bandeirolas, papéis prateados, fortes luzes brilhantes e coisas do gênero. Espera-se que os médiuns se apresentem bem vestidos: as mulheres com saias longas e largas, os homens com calças e camisetas brancas, e eles se orgulham de suas habilidades como cantores e dançadores. A montagem das cenas é a tarefa central do pai ou da mãe-de-santo, cujo espírito torna-se o centro das atenções. Os espíritos dos “filhos” não devem tentar ofuscar os espíritos dos líderes. O ritual normalmente termina com a partida dos espíritos e com uma canção final, embora em Belém isso não seja comum para um certo número de membros, que permanecem “tomados” durante horas e, em alguns casos, durante dias após a conclusão do ritual.

Para os objetivos deste ensaio, é irrelevante discutir a psicologia e a fisiologia do estado de transe. A mediunidade dos espíritos será tratada enquanto um papel social cuja credibilidade é definida pelos próprios atores.⁴ Nesse sentido, um médium está possuído por um espírito para aqueles que acreditam; para aqueles que não acreditam, é uma fraude. Não constituem fatos incomuns as acusações de fraude contra os médiuns ou contra a autenticidade de certos momentos de transe dos médiuns reconhecidos. Tais acusações fazem sentido em termos do contexto micropolítico no qual elas ocorrem.⁵

É importante notar que esses cultos são considerados pouco respeitáveis, especialmente pelos mais ricos e pelos que adquiriram uma educação formal superior. Esse estereótipo negativo é tão forte, que, embora um grande número de pessoas pertencentes às classes médias e alta sejam clientes fervorosos dos terreiros, elas tendem a negar sua filiação e sua crença nos santos e fazem suas visitas fora das horas rituais. A repressão policial tem sido constantemente denunciada,⁶ e, embora ela seja hoje bem mais reduzida e tenha havido tentativas da parte dos governos municipais e estaduais de reconhecer o valor turístico dos cultos, o estereótipo negativo persiste.

O jornal *O Estado de São Paulo*, reconhecida voz da opinião burguesa de São Paulo, descreveu os cultos como um antro de “imoralidade, crime e corrupção”.⁷ Já Herskovits observou que a sociedade mais ampla tende a “desmerecer as religiões africanas como ‘superstições’ e atribuir um alto valor às religiões de origem européia”. Tais atitudes são favorecidas pelo fato de a imagem do candomblé, na mentalidade de muitos brasileiros, estar ligada ao *status* sócio-econômico baixo” (Herskovits, 1966:241).

A sociedade mais ampla classifica os cultos como perigosos e os associa com pobreza e imoralidade, isto é, com as margens da sociedade. Por outro lado, é interessante notar que os centros tendem eles próprios a se localizar ou nas áreas geograficamente marginais das cidades ou em “lugares ermos e de acesso difícil” (Rodrigues, 1935:63). Apesar de tais locali-

dades serem escolhidas em parte por razões econômicas, essas razões não são suficientes para explicar este fato. Ele só pode ser explicado enquanto representação simbólica da posição socialmente marginal na qual os cultos estão circunscritos.

A HOMOSSEXUALIDADE MASCULINA E OS CULTOS NA BIBLIOGRAFIA

Landes afirmou que os cultos tradicionais afro-brasileiros da Bahia eram um domínio feminino: “A tradição africana diz grosseiramente que nos cultos somente as mulheres são apropriadas, devido ao seu sexo, para cuidar das divindades e que o serviço do homem é blasfemante e assexuado” (Landes, 1940:388). Ela sustenta que os homens somente começam a surgir como pais-de-santo na Bahia “depois de uma geração”, com o nascimento de uma nova forma de culto, o candomblé de caboclo. Este novo culto introduziu os espíritos dos índios brasileiros, ou, como são chamados nesse contexto, caboclos, acrescentando mais uma divindade de posseção entre as divindades (orixás) tradicionais africanas. Landes observou que os novos cultos “relaxaram enormemente as restrições relativas às mães” (Landes, 1967:290), e que os procedimentos rigorosos de iniciação foram substituídos pelo surgimento de novos líderes de culto que não tinham passado por ritos difíceis e prolongados. Mas a mudança maior que Landes ressaltou foi a introdução de homens como líderes de culto. Citando Carneiro, ela apresentou o seguinte quadro, relacionando o sexo dos líderes de culto no nagô tradicional e nos cultos caboclos:

	<i>Mães</i>	<i>Pais</i>
Nagô	20	3
Caboclo	10	34

Não só a grande maioria de pais-de-santo era encontrada nos cultos caboclos, como também todos eles possuíam menos de 45 anos de idade e muitos tinham pouco mais de 20 anos. Entretanto, os pais-de-santo não só eram jovens, diz Landes, como também eram recrutados entre os “homossexuais passivos” do submundo baiano. Ela afirma que na Bahia existia uma distinção precisa entre “homossexuais passivos” e “homossexuais ativos”, e que enquanto os primeiros eram universalmente menosprezados e perseguidos, os segundos “passam despercebidos e freqüentemente são homens de importância. Eles não são perseguidos” (Landes, *op. cit.*:386). De acordo com Landes, os “homossexuais passivos” tentavam seduzir na

rua com sussurros obscenos, revelavam-se fazendo trejeitos e falando de modo afetado, exagerado e nauseante, imprimindo ao tom de voz um falsete máximo e usando as formas verbais femininas. Todas as suas energias estavam dirigidas para conseguir um encontro no qual eles desempenhassem o papel feminino (Landes, *op. cit.*:387).

Landes conheceu uns dez pais-de-santo “que tinham vindo de grupos de prostitutas de rua, rapazes delinquentes e malandros da cidade” (Landes, *op. cit.*:398), entre os quais ela distinguiu vários tipos. Alguns, como Bernardino (ela não teve escrúpulos em publicar o nome dos seus informantes), “romperam completamente com suas ligações de rua, cultivando a partir de então os fiéis do culto, que eram homens normais deslumbrados com o mistério que circunda o chefe do culto” (Landes, *op. cit.*:398). Esses faziam o que podiam para ocultar sua homossexualidade. Outros, como João, “mantêm suas ligações antigas ao lado das novas” (Landes, *op. cit.*:398). “João (...) é muito desavergonhado, meio amaneirado nas ruas, escreve cartas de amor para os homens de quem gosta, veste camisas extravagantes cujas cores e cortes deixam à vista seus ombros e sua pele bonita e alisa os cabelos. Cabelo alisado é o símbolo dos homossexuais masculinos” (Landes, *op. cit.*:396). Outros tipos, como Vavá, Landes chama de “bissexual”. Assim como João, Vavá cede sua casa de culto para encontros amorosos, conseqüentemente “conseguindo para si mesmo o acesso aos homens que lá vão originalmente por motivos heterossexuais. Ao mesmo tempo, ele é bem casado com uma atraente moça branca e nos seus 25 anos esteve casado durante muito tempo” (Landes, *op. cit.*:397).

Tendo descrito a situação dessa maneira, Landes oferece duas interpretações paralelas. Primeiro, os homossexuais passivos aderem aos cultos a fim de desempenhar papéis femininos. Segundo, ao agir dessa maneira, eles podem adquirir prestígio como líderes religiosos, compensando seu *status* menosprezado de homossexual.

Landes sustenta a tese de que “tradicionalmente” o papel de líder de culto era essencialmente feminino – “só as mulheres podiam cuidar dos deuses” (Landes, *op. cit.*:393) –, e que por essa razão, os únicos homens que poderiam aderir ao culto como médiuns (ela afirma que os homens podiam ocupar posições “administrativas” nos cultos) eram “os homossexuais, que apesar de serem homens, eram femininos” (Landes, *op. cit.*:393). Dessa maneira, eles poderiam desempenhar papéis femininos sob a proteção do culto. Os homossexuais, diz Landes, “querem uma coisa para a qual o candomblé fornece as mais amplas oportunidades: eles querem ser mulheres” (Landes, *op. cit.*:394). Nas casas de culto, esses homens podiam ritualizar sua “feminilidade” no transe sacerdotal, e “as fantasias dos homossexuais passivos eram realizadas sobre a proteção do culto, na medida em que os homens dançavam com mulheres [*sic*] nos papéis de mulheres, vestindo saias e recebendo espíritos” (Landes, *op. cit.*:394).

Além disso, suas danças eram altamente sensuais, em contraste pronunciado com as “formas atléticas cultivadas pelo homem nas danças profanas” (Landes, *op. cit.*:394).

Landes não esconde um certo desgosto ao descrever e analisar seu material. Não parece lhe agradar o aparecimento do candomblé de caboclo e nem o surgimento aparentemente simultâneo dos líderes masculinos, que ela vê menos como pessoas em seus próprios direitos e mais como substitutos precários da “coisa verdadeira”. Os pais e filhos-de-caboclos também têm maneirismos efeminados, competindo não com a autoridade tranqüila das matriarcas do culto, com seus movimentos controlados, mas com o coquetismo nervoso dos homossexuais (Landes, *op. cit.*:394). Além disso, “o pai comum está interessado somente na oportunidade de exibição pessoal, enquanto as grandes mães têm primordialmente um imenso orgulho de sua profissão” (Landes, *op. cit.*:395). E finalmente, “o pai é antes de tudo um anômalo sexual e só secundariamente um líder de culto” (Landes, *op. cit.*:395). Apesar de todas essas restrições, Landes nos conta que alguns desses homens ocupam algumas das posições mais altas dentro do candomblé. “Em lugar de serem alvo de mexericos e observações desdeñosas, eles estão instalados em casas confortáveis, servidos por subordinados do culto, e algumas vezes ficam ricos” (Landes, *op. cit.*:394). Ela conclui que eles assumiram o papel de mãe-de-santo e “exploraram os serviços sacerdotais para seus benefícios próprios” (Landes, *op. cit.*:397).

A única relação direta entre crença religiosa e homossexualidade mencionada por Landes é entre os pais-de-santo e a entidade protetora Iansã, que, de acordo com a “tradição”, é “uma mulher masculinizada ou mesmo um homem”.⁸

Embora Edson Carneiro não tenha escrito especificamente sobre homossexualidade masculina, ele parece compartilhar das mesmas opiniões de Landes. Também Carneiro considera o candomblé um domínio tradicionalmente feminino, que somente começou a admitir homens com a introdução do candomblé de caboclo. Nesses cultos “há menos rigidez na estrutura hierárquica, e nesta confusão de autoridade mistura-se a confusão dos sexos nas celebrações rituais e em outras ocasiões” (Carneiro, 1954:142). Os homens que se filiam aos cultos, afirma Carneiro, “mostram, na maioria dos casos, tendências inequívocas de efeminação... Eles untam os cabelos, pintam as unhas dos pés, empoam as faces, sempre estão rodeados de mulheres e conversam com uma volubilidade tipicamente feminina” (Carneiro, *op. cit.*:154-155).

O trabalho de Landes não escapou de críticas. Herskovits e Ramos dispararam ataques. Herskovits, numa resenha do livro de Landes, *A Cidade das Mulheres*, contestou a tese de que o papel sacerdotal nos candomblés estava necessariamente reservado às mulheres. Havia poucos homens, ele declara, basicamente por razões econômicas. No Brasil como na África,

ele argumenta, “é mais fácil sustentar uma mulher na casa de culto do que retirar um homem do trabalho produtivo, durante meses, para este fim” (Herskovits, 1947:125). Herskovits também pôs em dúvida as credenciais de Landes como pesquisadora de campo.

A mesma crítica foi feita por Ramos em termos empolados que parecem ter nascido de um ressentimento pessoal contra Landes, a qual aparentemente não fez uso das suas cartas de apresentação a “vários amigos, incluindo as autoridades e pessoas responsáveis que lhe poderiam ter ajudado em sua pesquisa” (Ramos, 1942:184).⁹ Assim como Herskovits, ele negou que o papel sacerdotal fosse um domínio feminino, observando que “os líderes mais conhecidos do culto negro no Brasil, como acontece em outras partes do Brasil, são homens, o que ficou evidente nos dois congressos afro-brasileiros e nos registros dos setores africanos na Bahia” (Ramos, *op. cit.*:187). No que diz respeito às idéias de Landes sobre homossexualidade masculina, Ramos obstinadamente as rejeita, protestando que o material dela consistiu em “uma meia dúzia de pessoas que ela afirma serem homossexuais nos candomblés baianos e cujos nomes ela publica em seu artigo” (Ramos, *op. cit.*:191). Ele continua e, interpretando mal o argumento de Landes (Carneiro, *op. cit.*:227), rejeita a tese de que sempre existiu “homossexualidade ritual” ou que “os negros praticam atos homossexuais por ambição sacerdotal e religiosa” (Ramos, *op. cit.*:189). De fato, Landes nunca sugeriu que o que ela observou fosse “homossexualidade ritual” e nem que os homens se envolvessem sexualmente com outros homens por ambição religiosa: a homossexualidade deles *precedia* a sua entrada no sacerdócio.

A interpretação de Ramos é semelhante à de Bastide na medida em que ele considera a presença da homossexualidade masculina nos cultos como “patológica”, ou seja, em que ele vê a ligação desses dois fatos apenas como uma coincidência. “Eu mesmo conheço alguns homossexuais pais-de-santo, assim como há alguns pretos, mulatos e índios que também são homossexuais e também não têm nada a ver com o culto (...) a presença de homossexuais nos candomblés não tem significação religiosa nem ritual, mas implica desvio sexual individual” (Ramos, *op. cit.*:188, 192).

Naturalmente Landes nunca afirmou que *todos* aqueles que eram definidos como “homossexuais passivos” fossem membros dos candomblés e nem que *todos* os membros dos candomblés fossem “homossexuais”. Mas como nem Ramos nem Landes definem exatamente o que eles entendem por “homossexuais”, a hipótese de Ramos de que a homossexualidade é incidental nos cultos é tão impossível de comprovar quanto a afirmação de Landes de que ela não é incidental. A crítica de Ramos a Landes não é convincente, pois ele não critica a informação relativa às estratégias de vida dos dez pais-de-santo que ela pesquisou.

Ribeiro entrevistou 60 fiéis e líderes masculinos dos cultos em Recife, os quais também foram submetidos ao “teste da figura humana”, de Machover, “considerado um indicador sensível das tendências homossexuais e dificuldades de identidade sexual” (Ribeiro, 1969:113). Com base nesse material, Ribeiro conclui que “34 deles (57%) demonstraram graus variados de desequilíbrio emocional e comportamento desviante, desde homossexualidade declarada ou dissimulada até problemas de adequação sexual e de alcoolismo [*sic*]” (Ribeiro, *op. cit.*:113). Desses 34 indivíduos, quatro foram classificados como “homossexuais declarados”, 16 como tendo “identidade sexual frustrada” e outros 14 “com inadequação sexual”. Para cada categoria, Ribeiro atribui um tipo de personalidade. Assim, os “homossexuais declarados” revelam “dependência maternal, introversão, imaturidade, egocentrismo; alguns são exibicionistas, narcisistas, maneiristas, com sentimentos de culpa, desconfiança e timidez. Todos possuem grande dificuldade de se relacionar com a figura feminina” (Ribeiro, *op. cit.*:113). Por outro lado, os indivíduos com “identidade sexual frustrada” são, “na maioria dos casos, egocêntricos, narcisistas, introvertidos, tendo uma relação difícil com a figura feminina. Agressão, insegurança, confusão de identidade sexual e tendências homossexuais são outras características de suas personalidades” (Ribeiro, *op. cit.*:113). Interessado na gênese desses tipos de personalidade, Ribeiro conclui que “os quadros de personalidade dos sujeitos estudados, ou homossexuais declarados ou homens frustrados em sua identidade sexual, são resultado de situações conflitivas que eles experimentaram em casa com um tipo particular de família matrifocal, característica da subcultura das classes sociais mais baixas de afro-américa. Além disso, as personalidades introvertidas, imaturas, agressivas, socialmente inadequadas e sensíveis com ambivalência nos papéis sexuais, ao lado do homossexualismo declarado ou dissimulado, avultaram entre os nossos casos estudados” (Ribeiro, *op. cit.*:115).

As observações sociológicas de Ribeiro são as mais relevantes para este ensaio. Ele observa que em Recife, como na Bahia, a maioria dos membros do culto são mulheres, mas que a distribuição de sexos é mais equilibrada em relação aos líderes. Enquanto Landes tinha observado na Bahia que os líderes masculinos predominavam nos candomblés de caboclo “sincréticos”, as estatísticas de Ribeiro para Recife mostram que os líderes masculinos predominam nos cultos “ortodoxos”.

Ribeiro também observa que, ao nível das representações coletivas, existe uma relação entre os cultos e a homossexualidade masculina: “dez por cento dos indivíduos entrevistados deram como razões para os homens se absterem da participação nesses cultos a frequência de homossexuais e o receio de serem abordados por um deles. Trinta por cento dos homens entrevistados julgaram a participação nas danças como algo indigno de ho-

	Mães	Pais	Total
Ortodoxo	11 (46%)	14 (54%)	21 (100%)
Sincrético	26 (69%)	11 (31%)	37 (100%)
Total	37 (60%)	25 (40%)	62 (100%)

(Do diagrama apresentado por Ribeiro.)¹⁰

mens ou matéria de ridículo social, de acordo com as sanções da cultura brasileira tradicional, mesmo quando eles dançavam nessas mesmas cerimônias” (Ribeiro, *op. cit.*:112). Sua interpretação sociológica da presença de homossexuais “declarados” ou “dissimulados” e pessoas com “identidade sexual frustrada” nos cultos é semelhante à de Landes. Eles podem filiar-se aos cultos “para exibir seus maneirismos ou para se identificar com as divindades femininas em reuniões lideradas por homossexuais” ou “eles podem também ser atraídos por outras necessidades motivacionais complexas de compensação pelas frustrações impostas a eles por suas posições e interações dentro da sociedade mais ampla” (Ribeiro, *op. cit.*:119).

ALGUNS COMENTÁRIOS

Antes de mais nada, convém notar que nenhum desses autores mantêm clara a distinção entre as suas categorias analíticas e as dos pesquisados. Landes e Ramos usam os termos “homossexual passivo” e “homossexual ativo” sem sequer definir o que *eles* pretendem dizer com esses termos e nem a que termos eles correspondem — se é que correspondem — no quadro de referência dos *atores*. Sem a informação etnográfica relativa ao esquema classificatório das pessoas envolvidas, é muito mais difícil avaliar suas constatações.

Landes começa o seu ensaio com a afirmação de que “os problemas de homossexualidade” variam de cultura para cultura, mas logo acrescenta que há uma tendência a “distinguir amplamente entre o homossexual ativo e passivo” (Landes, *op. cit.*:386). Tendo estabelecido esse “universal cultural” sem o definir, ela passa então a batalhar com seus fatos obtidos na Bahia. Ribeiro também jura da boca para fora acreditar que “a homossexualidade é culturalmente definida” (*op. cit.*:118), mas não vê nenhuma contradição entre esse ponto de vista e seu próprio procedimento de enquadrar suas observações dentro de categorias novamente não definidas do jargão psicológico. As interpretações das entrevistas e testes constituem um exemplo assombroso dessas teorias psicológicas cuja metodologia faz delas nada mais do que profecias que se cumprem.

Existe outro problema relativo à caracterização de Landes do papel sacerdotal no candomblé baiano como sendo tradicionalmente feminino.

Podemos tomar a afirmação de Herskovits de que tradicionalmente isso não acontece nem mesmo na África ocidental. Entretanto, o fato é que a maioria dos membros do culto são mulheres, e mesmo se Landes está errada em insistir que o papel sacerdotal é exclusivamente feminino, as mulheres certamente dominam os cultos. É difícil aceitar o argumento de Landes porque ela trata o assim chamado homossexual passivo como se fosse “pior” ainda do que uma “mulher de segunda categoria”. Novamente, seu argumento poderia ser resgatado se ela tivesse sido capaz de citar as opiniões das pessoas envolvidas.

Mesmo assim, esses trabalhos são mais que simples especulações: eles sugerem que há algum tipo de conexão entre a homossexualidade masculina e os cultos. Sugerem que os cultos podem oferecer oportunidades para carreiras lucrativas, tanto em termos financeiros como de prestígio, para homens classificados como “desviantes sexuais”. O material de Landes também sugere que os cultos representam um nicho para o estabelecimento freqüente de relações sociais entre homens com orientação homossexual, além da articulação resultante de normas e valores. Entretanto, o fato de muitos dos assim chamados homossexuais passivos da Bahia conquistarem posições proeminentes dentro do candomblé sugere que os cultos possuem certas características estruturais vantajosas para quem opta por fazer carreira de pai-de-santo.

A verificação dessas sugestões requer, acima de tudo, uma investigação mais detalhada e metodologicamente criteriosa sobre a homossexualidade e os cultos, desvendando a maneira pela qual os indivíduos interagem em situações concretas, como eles se classificam e são classificados pelos outros e quais são as *suas* interpretações da ligação (ou não) entre a homossexualidade e os cultos. Tendo decifrado as categorias em seu devido contexto, o problema final é relacioná-las com o sistema social mais amplo no qual os cultos estão inseridos. “Um entendimento completo”, escreve Becker em relação ao estudo do “desviante”, “requer um estudo metucioso dessas definições, dos processos pelos quais elas se manifestam e adquirem legitimidade e reconhecimento” (Becker, 1973: 207). Os próximos itens deste ensaio procurarão explicitar a proposição acima em relação à situação em Belém.

OS CULTOS EM BELÉM

O número de termos usados para discriminar um grupo de culto dos outros ou uma categoria de grupos de culto das outras, em Belém, reflete uma complexidade também encontrada em outras cidades brasileiras. Em larga medida, essa complexidade de termos está relacionada à maneira pela qual os grupos rivais autônomos tentam diferenciar-se uns dos outros. Apesar

dessa complexidade, é possível distinguir dois tipos de grupo de culto entre os não-kardecistas: aqueles cujos lugares de encontro são chamados de searas e aqueles cujos lugares são chamados de terreiros ou barracões. Há uma tendência da parte daqueles que se reúnem nas searas a se referir aos seus cultos como umbanda, e da parte dos que se reúnem nos terreiros a usar os termos candomblé, minas ou macumba.

A distinção marcante entre esses dois tipos é que somente os terreiros usam tambores no seu ritual. Em geral, o ritual dos terreiros é muito mais dinâmico e colorido do que o ritual das searas. Os terreiros foram escolhidos para a pesquisa porque, mais do que as searas, estão frequentemente associados à homossexualidade masculina. E também porque todos os meus informantes dançavam em terreiros mais do que em searas. Por conveniência, eu me referirei aos cultos dos terreiros como macumba ou candomblé e aos seus membros como macumbeiros.¹¹

A estrutura dos grupos de culto segue o padrão descrito no início deste ensaio: eles são autônomos e o sistema é altamente competitivo. Os macumbeiros formam uma enorme rede de comunicações ao longo da qual fluem informações relativas às atividades dos líderes dos cultos e seus fiéis, permitindo que as avaliações sejam feitas. Embora a maior parte das fofocas e escândalos seja maliciosa e expresse conflito, isso leva à formulação de valores e normas comuns. Por outro lado, as linhas de conflito tendem a ser entrecruzadas e garantem uma certa solidariedade entre todos os macumbeiros em relação à sociedade mais ampla (Gluckman, 1963; Vergolino, comunicação pessoal). Uma porcentagem significativa dessas fofocas é dedicada às supostas atividades sexuais dos membros dos cultos.

O sistema de crença difere em graus menores do padrão geral. As características mais importantes são o valor atribuído ao assim chamado “espírito beberrão” (Leacock, 1965) e ao ditado corrente de que “a vida no santo não tem nada a ver com a vida particular”. Acredita-se que os espíritos interferem na vida de seus “cavalos” somente quando estes falham completamente em cumprir suas obrigações com os espíritos. Assuntos estritamente seculares não envolvem os espíritos (Leacock, S. e R., 1972:75).

É difícil definir exatamente qual o *background* sócio-econômico dos membros do culto. Pessoas ricas e bem de vida participam em menor número dos terreiros, mas elas tendem a consultar os santos fora das horas rituais. A grande maioria dos macumbeiros declarados é recrutada entre pessoas pobres que vivem em bairros “populares” da cidade, onde os terreiros estão em geral localizados. Os Leacock resumem suas constatações dizendo que “nós descobrimos que os médiuns do batuque tendem a ser pobres, idade superior a 30, mulheres, características físicas variadas e nativos da cidade” (Leacock, S. e R., *op. cit.*: 123).

Os Leacock observam que em Belém, assim como no resto do Brasil, há mais mulheres do que homens nos cultos. Isto pode ser atribuído, em

parte, à “crença difundida, dentro e fora da religião do batuque, que os homens que vestem a indumentária do ritual e dançam nas cerimônias públicas são efeminados ou, na maioria dos casos, homossexuais” (Leacock, S. e R., *op. cit.*: 104). O termo homossexual em português, entretanto, é raramente usado no contexto dos cultos. São muito mais comuns os termos “bicha”, “pederasta”, “fresco” e “viado”. Desses termos, o mais usado é “bicha”. “Se um homem está possuído, você pode estar certo que ele é uma bicha”; “90 ou 95% dos macumbeiros são bichas”; “todo bicha é um feiticeiro” — esse tipo de comentário é feito por pessoas de dentro e de fora dos cultos.

A fim de começar a entender a relação entre homossexualidade masculina e macumba, é necessário primeiro compreender o verdadeiro significado do termo “bicha”, o que envolve uma discussão breve sobre os papéis homossexuais em Belém.

O papel de “bicha” rejeita a imposição do papel de homem “correto” e se refere à preferência sexual de um macho pelo papel de “receptor” (Humphreys, 1970) na relação sexual com outros machos. Designando um macho cuja aparência geral e gestos se aproximam dos das mulheres, o termo “bicha”, em princípio, corresponde ao “homossexual passivo” de Landes.

Aqueles que se identificam com esse “tipo ideal” são chamados de “bichas mesmo”, “bichonas” ou “bichas depravadas”. As “verdadeiras bichas” se definem e são definidas com base no seu desempenho social e no seu suposto desempenho sexual. As “verdadeiras bichas” geralmente usam pseudônimos femininos chamados “nomes de tela” ou “nomes de guerra”. Elas se tratam a si mesmas e são tratadas pelos outros *como se* fossem mulheres por usar pronomes e adjetivos femininos. Elas reivindicam a preferência por relações sexuais com “homens verdadeiros”, os quais mantêm sua definição de “homem” verdadeiro por assumirem o papel de “introdutor” nas relações sexuais (Humphreys, 1970). Os termos “receptor” e “introdutor” usados por Laud Humphreys são traduções adequadas para os termos brasileiros “dar” e “comer”. Quem “dá” num encontro sexual é, ironicamente, o receptor na terminologia de Humphreys, enquanto quem “come” é o introdutor.

Nem todos aqueles que são definidos como “bichas”, entretanto, definem-se enquanto tal. Acusações de “bichice” frequentemente são feitas em situações de conflito, como acontece com as acusações de bruxaria. A “evidência” apresentada nessas ocasiões geralmente se refere ao desempenho social do acusado. Indivíduos que são definidos como “bichas”, mas não se definem publicamente enquanto tal, são considerados “bichas incubadas”. Esse termo também pode ser usado para definir quem poderia ser “bicha”.

O mundo masculino de Belém está dividido em duas categorias distintas: aqueles que “dão” e aqueles que “comem”. Os primeiros são classificados como “homens”, “machos”, “garanhões” ou “fanchões”. Em princípio, um macho é considerado homem até ele assumir ou “provar” ter “dado”, e nesse caso ele se torna também uma “bicha”. Se ele se torna ou não uma “bicha mesmo”, isso depende da sua escolha pessoal em aceitar o papel de “bicha” com todas suas implicações sociais e sexuais. De um homem que “solta plumas”¹² e assume o respectivo papel social, espera-se que ele alguma vez tenha “dado” sexualmente.

Com essa informação, fica claro que a palavra “homossexual” é uma tradução inadequada para qualquer dos termos usados. Com muito poucas exceções, os machos que “comem” bichas não são classificados de maneira diferente dos “homens verdadeiros”. Nesse esquema classificatório, eles não diferem de nenhuma maneira dos machos que se limitam a “comer” mulheres.¹³

Essa divisão do mundo masculino em “comedores” e “doadores” e a classificação das relações sexuais onde esses dois papéis não estão claramente definidos como desviantes expressam a ideologia heterossexual dominante da sociedade mais ampla, no sentido de que a essência da relação sexual macho/fêmea é de “comedor” e “doador”. De fato, os mesmos termos são usados em relação ao ato heterossexual. Esta interpretação é reforçada pelo poder associado às relações envolvidas. A palavra “comer” é também usada para se referir ao ato de “tomar” uma peça em xadrez ou no jogo de damas, e ao ato de vencer agressivamente: por exemplo, um time de futebol vencedor “comeu” os seus adversários. A palavra “dar”, por outro lado, expressa fraqueza. Assim como se supõe que um homem domina e “vence” uma mulher num relacionamento heterossexual, da mesma maneira o “comedor” domina o homossexual.¹⁴

Em resumo, enquanto o mundo heterossexual define a “bicha” como um indivíduo anormal, nojento e vergonhoso porque não se conforma ao papel social e sexual prescrito ao seu sexo, as próprias “bichas” também criam a sua classificação na qual os papéis de “comedores” e “doadores” do mundo heterossexual estão reproduzidos e a não-conformidade a esses papéis é vista igualmente como anormal.¹⁵

Tendo tentado de alguma maneira entender o significado da categoria “bicha”, estamos agora em condições de retornar à nossa observação inicial de que a opinião pública, dentro e fora dos cultos, associa o papel de “bicha” ao de médium e pai-de-santo. A evidência já apresentada é suficiente para demonstrar que, ao nível das representações coletivas, esses papéis estão relacionados. Se essa correlação corresponde ou não à realidade, é um outro problema.

Poderia ser argumentado que, se o papel de bicha é um papel essencialmente atribuído, torna-se pouco importante que as pessoas defini-

das como “bichas” enquadrem-se ou não no seu papel sexual atribuído (Becker, 1973:14). Nesse caso, seria adequado adotar a mesma posição teórica que adotamos em relação à possível realidade psicológica e fisiológica dos estados de transe.¹⁶ A distinção entre o que se diz que acontece e o que, de fato, acontece, ao menos no caso das “bichas verdadeiras”, constitui uma preocupação com ninharias teóricas.

A rede social que conecta os membros do culto é tão ligada e a privacidade é tão difícil de se alcançar que se pode supor que há uma relação forte entre muitas das fofocas que circulam e a realidade empírica. Entretanto, a verdade da fofoca é, pela própria natureza da fofoca, impossível de ser averiguada e é impossível saber se todos os homens com *status* de “bicha” enquadram-se ou não nas expectativas do seu papel sexual. Mais ainda, no caso deste ensaio, tal conhecimento se torna desnecessário porque estou interessado somente nas representações coletivas e seu relacionamento com as relações sociais.

Os Leacock afirmam que alguns dos homens nos cultos “são de fato homossexuais. Embora este item não fosse um daqueles que pudessem ser discutidos facilmente com os homens envolvidos, havia freqüentemente unanimidade entre os nossos informantes, homem ou mulher, quanto ao fato de que alguns médiuns homens haviam vivido com outros homens com quem haviam tido relações sexuais” (Leacock, S. e R., 1972:104). Dos 56 membros masculinos do culto que eles entrevistaram, “a evidência era indiscutível em somente 14 casos... Destes 14 homossexuais, muitos eram pais-de-santo” (Leacock, S. e R., *op. cit.* : 104). Porque os Leacock não definem o que eles entendem por “homossexual”, é difícil saber que interpretação dar a essa informação. Mas se eles se referiam às “bichas verdadeiras”, o que era mais provável, então a proporção de 14 para 56 (30%) não é desprezível.

Qualquer que seja a proporção de homens com *status* de “bichas verdadeiras” ou “bichas incubadas” nos cultos, o problema continua sendo que muitas pessoas acreditam que os dois papéis estão intimamente ligados. Ninguém chega ao exagero de dizer que todos aqueles que dançam nos terreiros são “bichas”, embora eu tenha testemunhado duas acusações de “bichice” dirigidas contra machos baseadas no fato de eles serem membros do culto. Um pai-de-santo que se definiu como “bicha”¹⁷ negou que todos os membros do culto fossem “bichas” pretextando que “seu homem”, também um médium, não era uma “bicha”!

Se a proporção de “bichas mesmo” e “bichas incubadas” é ou não superior a 80%, conforme declara o tesoureiro muito bem informado da Federação dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará, isso nunca será constatado com fidedignidade. Mas é como resumiu uma “bicha” jovem, não filiada aos cultos: “O povo aumenta, mas não inventa.”

INTERPRETAÇÕES POPULARES

Durante a época da pesquisa de campo, muitos afirmaram que a maioria dos membros masculinos do culto eram “bichas”. Perguntei a eles por que pensavam assim. A maioria encontrou dificuldade em formular suas respostas espontaneamente, o que indica que o fenômeno subjaz em áreas da sua realidade não tão conscientizadas. Entretanto, após um certo grau de insistência, algumas sugestões foram formuladas.

A resposta mais comum dada pelos próprios membros do culto foi que não havia nenhuma explicação para o fato. Como Arthur Ramos, eles insistiram que a presença das “bichas”¹⁸ no culto não tinha nenhuma relação com o culto em si. Esse argumento era sustentado pela citação da regra de que a vida no santo não tinha relação com a vida privada. Os Leacock fizeram a mesma observação: “Em relação aos homens que usam a indumentária ritual, dançam e são homossexuais citados ou verdadeiros, a doutrina aceita pela maioria dos líderes do batuque é que enquanto eles cumprirem suas obrigações e demonstrarem respeito durante a cerimônia, a vida sexual deles não deve interessar nem aos membros fiéis e nem a ninguém mais” (Leacock, S. e R., 1972:106). Como disse um pai-de-santo: “Eu sou uma bicha, todo mundo sabe que sou bicha e eu nunca neguei que sou bicha. Ao mesmo tempo, sou um pai-de-santo e fui feito na Bahia. Quando faço uma festa, estas coisas são deixadas de lado.”

Em muitos terreiros, essa crença numa total separação entre a vida no santo e a vida do pecador legitima o que parece ser, para as pessoas estranhas ao culto, uma liberdade sexual bastante ampla *dentro de regras previamente traçadas*. As únicas restrições que o culto impõe sobre a sexualidade são as atividades sexuais antes e depois dos rituais e *não* o tipo de atividade sexual, nem o sexo das pessoas envolvidas. Imediatamente depois do ato sexual, e por um período variável de 24 horas até três dias, dependendo da casa de culto, os parceiros estão impuros, com o “corpo sujo”.

Pessoas com “corpo sujo” não podem entrar no terreiro sob pena de punição dos espíritos. As regras variam entre mulheres e homens, pois se acredita que elas “sujam” os homens através do ato sexual. Enquanto o homem pode “limpar” seu corpo por meio do banho ritual antes do período de impureza terminar, a mulher não pode fazer a mesma coisa.

Quando se pergunta se o ato sexual entre uma “bicha” e um homem também pode tornar o corpo impuro, os informantes respondem que acreditam que sim. Quando se pergunta como, se eram as mulheres que tornavam o corpo impuro, alguns informantes são incapazes de oferecer uma explicação, enquanto outros sugerem que sim por causa do ato da penetração, afirmando que as relações sexuais sem penetração não constituem “sujeira”. Todos os informantes acreditam que as “bichas”, assim como

os homens — *ao contrário* das mulheres —, podem purificar seus corpos antes do fim do período prescrito através dos banhos.

Enquanto a liberdade sexual é comum em muitos terreiros, em outros ela é reprovada, especialmente naqueles liderados pelas mulheres e onde os homens são proibidos de participar. Essas mães-de-santo diziam que a presença do homem era “feia” (Leacock, S. e R., 1972:105) e tinham receio de que seus terreiros pudessem ficar “mal falados” por serem lugar de encontros sexuais de vários tipos. Uma mãe-de-santo afirmou que nenhum dos homens em seu terreiro era adefontó (ela usou uma palavra nagô, ioruba, para “bicha”). “Se eles não podem se respeitar”, ela disse, “como você pode esperar que sejam respeitados pelos outros?”¹⁹

As festas em muitos terreiros, de fato, oferecem oportunidades para encontros homo e heterossexuais. Esse fato faz com que alguns informantes comentem que as “bichas” são freqüentes nos cultos por causa da oportunidade de “caçar” homens. Relacionada a essa versão, era comum a observação de que “a ‘bicha’ gosta muito de se mostrar”. Ao dançar nos cultos, as “bichas” poderiam usar roupas finas e se exhibir, incrementando dessa maneira um desejo manifesto de ser melhor do que as outras “bichas”: “Cada ‘bicha’ quer ser maior do que a outra” e atrair para si o “homem” presente. Se existe ou não alguma verdade nessa crença, de qualquer maneira os membros masculinos e femininos do culto usam roupas finas para dançar, as festas tendem a atrair um público amplo e alguns deles prendem suas atenções nas possíveis aventuras sexuais de todos os tipos. Essas aventuras, entretanto, tendem a ser procuradas pelos não-fiéis menos do que pelos membros dos cultos, com menos chance de interagir com pessoas de fora dos terreiros.

Outra interpretação dada para a presença das “bichas” nos cultos era que elas são mais artísticas do que os homens e as mulheres e, portanto, mais bem dotadas para organizar e participar dos rituais. Um pai-de-santo declarou que poderia ter sido um “travesti” famoso se não tivesse sido atingido pelos espíritos: “Um pai-de-santo tem que ter um jeito certo; se não tem, não fica bonito. Eu tenho um jeito especial (ele se levantou e mostrou como dançava). Estas coisas dão vida ao espírito. Isto dá vida à apresentação do espírito no candomblé. Eu considero o candomblé certo. Apresentação significa arte”.

De fato, o lado estético do ritual é considerado muito importante e, quando se julga as qualidades de um terreiro, leva-se em conta a qualidade da decoração, a dança, o tocar dos tambores, a vestimenta, a comida, a bebida e a hospitalidade. Enquanto isso se aplica a todos os membros do culto, foi possível observar que as “bichas” eram em geral mais extravagantes, vestiam-se mais ricamente e muito freqüentemente dominavam a cena ritual. Quando possuídas por espíritos femininos como Dona Herondina,

Dona Mariana ou Dona Jarina, elas se tornavam notavelmente exuberantes e luxuosamente vestidas.

Algumas pessoas, particularmente as “bichas”, declararam que muitas “bichas” se filiaram aos cultos a fim de serem possuídas por espíritos femininos para poderem dar livre vazão às suas tendências “femininas”. Embora os homens fossem frequentemente tomados pelos espíritos femininos, eles também recebiam espíritos masculinos. No caso da maioria das “bichas mesmo”, a sua mediunidade era de espíritos femininos. Não é difícil, entretanto, acreditar naqueles que sentem que algumas “bichas” adoram atuar como médiuns especialmente para os seus espíritos femininos. Como foi comentado brevemente antes de uma festa para Dona Mariana, “Eu sou tão feio e Dona Mariana é tão linda”.

Muitos comentários, feitos por pessoas de dentro e de fora dos cultos, “bichas” ou “homens”, revelam que não era comum para as “bichas” fingirem estar em transe a fim de explorar a autoridade dos seus espíritos para fins sexuais. Esses espíritos eram chamados de “santos de pegação” ou “santos de fechamento”. Como já assinali no início deste ensaio, essas acusações de transe falso são feitas usualmente no contexto de rivalidade interpessoal. Presenciei uma cena onde um pai-de-santo, que se considerava uma “bicha verdadeira”, tomado por um espírito masculino concordou em ajudar uma “bicha” presente a arranjar um encontro sexual com um dos “homens” também presente. Depois de terminada essa cena, outro pai-de-santo comentou com seus amigos que este era um caso evidente de “espírito de pegação”: “Como poderia o espírito, que é muito macho, confundir-se em arranjar sexo para uma ‘bicha?’”

Outro pai-de-santo disse-me que era muito comum os homens “receberem” espíritos femininos porque eles queriam deixar de ser homens mas não tinham coragem de fazer isso em suas vidas cotidianas. Eles usavam os espíritos femininos como uma máscara. E complementou: “Eu não sei qual é a jogada deles. Quem gosta de mim é pelo que eu sou. Não há nenhuma necessidade de misturar a minha vida privada com meu trabalho pela simples razão que eu sou muito mais coquete do que qualquer dos caboclos que recebo.”

Essas interpretações dadas pelos próprios atores sobre a afinidade entre macumba e “bichas” não contêm interpretações ou explicações religiosas. Nenhum deles, por exemplo, pensou que os espíritos pudessem ter uma afinidade particular com as “bichas”. Ao contrário, são as “bichas” que têm afinidade com os espíritos: as “bichas” pragmaticamente exploram os cultos para realizar determinados fins específicos como “exibir-se”, “caçar homens” etc. Nenhuma pessoa sugeriu que as “bichas” se filiam aos cultos porque querem ser mulheres. Muito pelo contrário, a opinião unânime era que elas estão nos cultos para compartilhar da presença dos “homens” ou para “exibir-se” diante das outras “bichas”.

Naturalmente, essas interpretações estão de acordo com a crença em que a macumba não interfere na vida privada, exceto no caso de se falhar no cumprimento das obrigações rituais. Mas também perguntei aos informantes como eles poderiam explicar por que eles eram “bichas” e se o culto dava alguma explicação. Outra vez, exceção feita apenas a um pai-de-santo que disse que ele não poderia me dar uma explicação porque era um segredo do culto somente revelável para os iniciados, aqueles que foram consultados negaram qualquer conhecimento de uma explicação religiosa e viam sua sexualidade como sendo uma “missão” ou uma “cruz” a ser carregada.²⁰ Um comentário frequentemente ouvido era que “toda boa pessoa tem um defeito”.

Esses três tipos de respostas indicam que para as “bichas” a sua condição representa um fato de vida, algo dado e não merecedor de especulação. Indicam também que as “bichas” tomam por empréstimo os valores dominantes da sociedade heterossexual, que considera a homossexualidade como dificuldade e desvio. A idéia de que o *status* de “bicha” é uma missão vem das crenças kardecistas de reencarnação, baseadas na noção de provação como um resultado de encarnações prévias.²¹

A única conexão detectada entre as crenças nos cultos e a sexualidade foi a observada por Ruth Landes na Bahia: mais precisamente, a tendência daqueles classificados como “bichas” a terem os orixás femininos como seus protetores.²² Aquelles que pensavam que havia uma ligação entre os orixás, Iansã, Oxum e o andrógino Oxumaré, e o *status* de bicha não viam, entretanto, essa ligação em termos de causa e efeito, e sim em termos de afinidade. Outros negaram qualquer ligação entre a sexualidade da divindade protetora e a sexualidade do próprio indivíduo. Uma mãe-de-santo declarou enfaticamente que “a sexualidade dos santos não interfere, em nenhuma hipótese, na integridade física dos seus filhos”. Apesar dessa falta de consenso, indivíduos “filhos” de orixás femininos são suspeitos de serem “bichas”. Da mesma forma, supõe-se que uma “bicha verdadeira” tem um santo feminino como seu protetor.

Se as classes médias urbanas, obcecadas com noções de doença e pecado, influenciadas pela psiquiatria e psicanálise, têm uma forte preocupação em buscar as “causas” da homossexualidade, isso não acontece com os macumbeiros de Belém. Para eles, ser “bicha” é um fato da vida: como tal, exige sobretudo medidas e interpretações práticas.

INTERPRETAÇÕES ADICIONAIS

Os terreiros têm sua própria vida diária, entremeada de ritual. Um pequeno número de pessoas cuida do terreiro, da cozinha e da limpeza, em troca de comida, moradia e despesas, oferecidas pelo pai-de-santo. Frequentemente-

mente essas pequenas comunidades contam com um certo número de “bichas” desempregadas ou com pouco dinheiro.

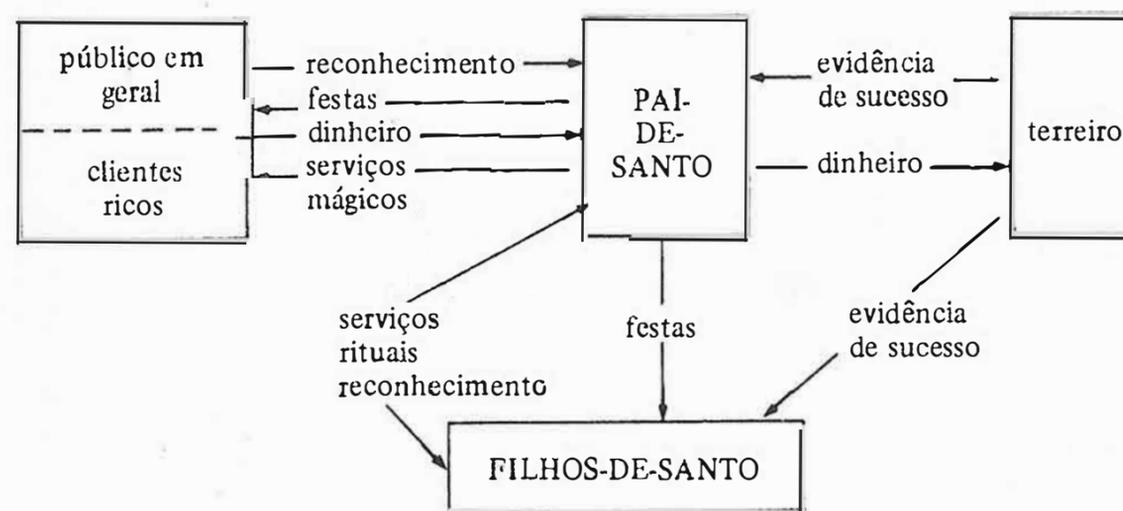
No final do meu período de pesquisa, comecei a me convencer de que certos terreiros poderiam mesmo servir como “santuário” para “bichas” jovens que tinham tido problemas com suas famílias fugindo de casa. Foram constatados três desses casos de rapazes que trocaram sua casa pelo terreiro declaradamente para “desenvolver” sua mediunidade, mas também para escapar de situações familiares intoleráveis. Nesses casos e em outros, as “bichas” afirmaram que as relações familiares melhoraram depois de “terem desenvolvido” sua mediunidade. No caso de pais-de-santo bem-sucedidos, eles eram capazes de adquirir considerável prestígio dentro e fora do culto. Como os Leacock também observaram, “alguns dos líderes mais poderosos eram homens” (Leacock, S. e R., 1972:105).

Isso sugere que as casas de culto oferecem oportunidades de carreira às “bichas”, que recebem retornos importantes em termos políticos, econômicos e de prestígio, tal como Landes registrou na Bahia. Mesmo para aqueles que não fazem carreira como médiuns, os terreiros representam uma das instituições capazes de absorver os homens jovens definidos como “desviantes” sexuais pelos seus familiares.²³ Mas por que os cultos exercem esse papel e por que as “bichas” encontrariam prestígio e recompensas econômicas nessa área da vida social enquanto em outras áreas elas são rejeitadas?

Uma parte da resposta a essa questão reside no fato de que a associação entre os cultos e a homossexualidade é alguma coisa parecida com uma profecia que se cumpre. Uma vez que os cultos são rotulados como um nicho social de “bichas”, “os homens verdadeiros” evitarão os cultos com medo de serem acusados de “bichas” enquanto aqueles que têm assumido ou pensam em assumir o *status* de “bicha” se sentirão atraídos pela instituição onde esperam ser aceitos. Como a população masculina dos cultos é recrutada amplamente entre as “bichas”, verdadeiras ou “incubadas”, não é surpresa que o número de pais-de-santo bem-sucedidos reflita essa tendência. Poderia mesmo ser argumentado que alguns homens assumem o papel de “bicha” a fim de progredir no culto, como sugeriu um informante: “Um homem se filia ao terreiro. Conversam com ele. Ele entra num lugar onde só há bichas. No fim ele se sente humilhado de ser homem”. Todas as “bichas verdadeiras” afirmaram que eram “bichas” antes de se filiarem ao culto. Mas poderia ser argumentado que alguns se filiaram como “bichas incubadas”, mudaram suas estratégias, redefinindo-se como “bichas verdadeiras”.

Mas o fato de os terreiros serem rotulados como um nicho de “bichas” é ainda problemático em si. A fim de tirar algumas conclusões sobre por que isso acontece, vai ser necessário analisar mais detalhadamente o papel do pai-de-santo.

O pai-de-santo é essencialmente um conselheiro cuja função religiosa explícita é ouvir os problemas dos seus clientes, providenciar explicações e oferecer soluções mágicas e práticas. Mas espera-se que um pai-de-santo bem-sucedido também possua um terreiro grande e ricamente decorado, um bom número de filhos, excelentes músicos, rituais resplandcentes e que, nas ocasiões de festas importantes, providencie quantidades imensas de comida e bebida. Eficácia mágica e consumo conspícuo são mutuamente dependentes. Enquanto a eficácia mágica fornece o dinheiro necessário para o consumo, por sua vez um consumo conspícuo evidencia a eficácia mágica, atraindo assim mais clientes, que são a fonte original de renda. O mesmo argumento é sustentado por Gellner em sua análise dos santos berberes (Gellner:1969). Gellner explicita as conexões circulares entre a santidade e os atributos materiais de santidade demonstrando que toda estrutura depende fundamentalmente do reconhecimento público. O êxito do pai-de-santo baseia-se da mesma forma na confiança permanente de seus filhos e clientes. Ele tenta manter essa confiança ao continuar fornecendo a eficácia da sua magia e ao manter as evidências materiais do seu sucesso. A situação está esquematizada no seguinte diagrama:



O pai-de-santo, como o diagrama mostra, é o centro de uma rede de redistribuição onde serviços mágicos são trocados por dinheiro com os clientes ricos, festas são trocadas por reconhecimento da parte do público em geral e dos filhos-de-santo, e o dinheiro investido no terreiro torna-se um símbolo de sucesso. Os componentes cruciais dessas trocas são materiais e mágicos. Vamos examinar primeiro as trocas materiais.

O modelo esboçado acima sugere que, quanto mais dinheiro um pai-de-santo pode investir em seu terreiro e em seus filhos-de-santo mais próximos, mais reconhecimento e apoio político ele pode obter em retorno. Qualquer desvio de dinheiro para fora desse circuito diminuirá, portanto,

recursos aproveitáveis de despesa no reconhecimento e apoio político. Pais e mães-de-santo, que são casados e mantêm laços com suas redes de parentesco, são obrigados a desviar recursos para cumprir suas obrigações sociais não-rituais. Este é o preço pago por eles ao manterem fora dos cultos um conjunto de laços política e economicamente importantes.

Os pais e mães-de-santo que não estão sobrecarregados podem reverter todos os seus recursos em relações imediatamente importantes para seu *status* no culto. Sugere-se que esta é a situação das “bichas”, que somente em circunstâncias muito raras sustentam crianças e quase sempre mantêm relações apenas tênues com suas redes de parentesco pelas razões já discutidas. Quando uma “bicha” abandona a família, ela é obrigada a estabelecer novas relações sociais. Se escolhe fazer carreira de pai-de-santo, seu investimento social pode ser canalizado somente para realçar seu *status* dentro do culto, dando-lhe uma vantagem sobre outras mães e pais-de-santo que não se viram obrigados a romper suas relações de parentesco.

O pai-de-santo “bicha” tem outras vantagens materiais sobre os pais e mães-de-santo “normais”, pois seu papel de “bicha” lhe confere uma combinação de talentos geralmente distribuídos entre os sexos com base na divisão sexual de trabalho. Cozinhar e bordar, por exemplo, são habilidades importantes para a vida diária do terreiro. Atribuídas às mulheres e ao papel de “bicha”, constituem tabu para os homens. Enquanto as “bichas” compartilham com as mulheres essas vantagens que são negadas aos homens, também compartilham com os homens outras vantagens que por sua vez são negadas às mulheres.

O Brasil é ainda uma sociedade onde a maioria das posições na estrutura de poder formal é reservada aos homens. Dessa forma, muitos homens podem assumir o papel de “bicha” e mesmo assim continuar a se beneficiar de sua educação e de certas prerrogativas masculinas.

O pai-de-santo, sendo “bicha” ou não, tem melhores condições que a mãe-de-santo para lidar com instituições como, por exemplo, a polícia e a justiça. Com sua rede social predominantemente masculina, ele pode contar mais com a ajuda de figuras influentes como médicos, advogados, políticos etc. cujos serviços ele pode usar ou indicar para seus clientes. O pai-de-santo que assume o papel de “bicha” não é, como Ruth Landes declarou sobre a situação baiana, meramente uma imitação pálida de mulher. Nele se juntam certos aspectos-chave dos papéis masculinos e femininos, que são manipulados em seu próprio benefício.

Tendo sugerido que o *status* de “bicha” pode ser vantajoso para um líder ambicioso em suas funções estritamente não-rituais, resta agora demonstrar como seu *status* enquanto “desviante sexual” *vis-à-vis* a sociedade mais ampla é vantajoso para ele em suas funções de conselheiro mágico.

Recomendações e conselhos são normalmente procurados entre as pessoas consideradas bem informadas e imparciais. Os conselheiros insti-

tucionalizados ocupam posições na estrutura social, as quais geralmente se encontram fora da estrutura de poder formal. Então, descomprometidos politicamente com facções, partidos e outros grupos de interesse, eles podem representar a expectativa de serem imparciais. Vistos como politicamente desinteressados, geralmente são capazes de obter informações relevantes de todos os lados em qualquer situação conflitiva; eles se tornam “centrais de informação”.

A maioria dos casos de infortúnio, levados aos pais-de-santo para explicação e cura, são considerados resultados de ataques místicos de inimigos que tentam “derrubar” suas vítimas. Os pais-de-santo precisam analisar esses problemas através dos poderes sobrenaturais dos seus espíritos ou dos aparatos de adivinhação; não devem lançar mão de questões e perguntas. Dessa maneira, eles são capazes de dominar uma quantidade considerável de informações e ainda serem vistos como imparciais. Embora o sistema ritual dos cultos contenha vários mecanismos simbólicos para assegurar que a análise do infortúnio seja vista como vinda de alguém de fora, imparcial, tal qual o fenômeno da mediunidade em si (o pai-de-santo é substituído por um espírito distinto e imparcial) ou das técnicas de adivinhação como o jogo de búzios, o fato de muitos pais-de-santo serem vistos como *outsiders* é em si algo significativo.

Como já observamos, os pais-de-santo que também se definem como “bichas” são duplamente “marginais” em relação à sociedade mais ampla. Definidos como desviantes em termos sexuais, eles mesmos se excluem das suas redes de parentesco tornando-se *outsiders* em termos da estrutura social. Eles não só tendem a viver restritos em uma rede social considerada “marginal” à sociedade “normal”, como também idealmente caem fora dos processos de produção convencional. Sua renda derivada dos serviços mágicos torna-os capazes de viver exclusivamente do “trabalho no santo”.

Se o *status* de marginal está associado ao papel de conselheiro, isso se intensifica mais ainda no caso do “homem santo”. A etnografia dos profetas e homens santos em geral é a etnografia da alegação e atribuição das diferenças. Mágicos e santos atribuem a si mesmos características simbolicamente distintivas dos “homens comuns”. Frequentemente são recrutados em categorias sociais classificadas como marginais da estrutura de poder formal da sociedade. Os homens santos da Antiguidade eram colocados e se colocavam à parte por causa do seu ascetismo.

“A vida dos homens santos”, escreve Peter Brown, “está marcada por muitos feitos histriônicos de automortificação, de modo que é fácil, à primeira vista, perder o profundo significado social do ascetismo como um longo ritual solene de dissociação, tornando-se um estranho total... Ele (o homem santo) era considerado um homem que não tinha nenhuma obrigação para com a sociedade. Ele fugia das mulheres e dos bispos, não porque poderia ter achado a companhia de qualquer um dos dois parti-

cularmente desagradável, mas porque ambos ameaçavam fixá-lo em um lugar definido na sociedade” (Brown, 1971:91-2). Os profetas da Europa medieval eram figuras classicamente estranhas, isolados das estruturas de poder político e eclesiástico. Como os pais-de-santo de Belém, eles eram freqüentemente acusados de “perversão e licenciosidade sexual” (Cohen, 1970:39). Os exemplos etnográficos são muitos e, no caso particular dos cultos de possessão, Ioan Lewis recolheu uma quantidade imensa de provas para mostrar como, especialmente nos cultos “periféricos”, os seus membros também são recrutados nas categorias sociais periféricas (Lewis, 1971).

Douglas observa que as sociedades tendem a desenvolver muitas idéias precisas em relação a ordem/desordem, forma/não-forma. Aquilo que está classificado como não pertencente à ordem é associado a áreas exteriores à própria sociedade. O que está dentro da sociedade é percebido como ordenado e limpo; o que está fora da sociedade é definido como desordenado e sujo. Mas, escreve Douglas, “embora tentemos estabelecer a ordem, nós não podemos simplesmente interditar a desordem. Nós reconhecemos que a desordem destrói a existência de padrões; ela também possui potencialidade e simboliza perigo e poder. O ritual reconhece a potência da desordem” (Douglas, 1966:95). Feiticeiros, profetas e curandeiros, observa Douglas, manipulam símbolos de desordem associando-os àquelas áreas do cosmo definidas como “marginais” da sociedade. “O homem que volta dessas regiões inacessíveis traz consigo um poder não avaliável por aqueles que têm estado no controle de si mesmos e da sociedade” (Douglas, *op. cit.*:95).

O que é definido como sendo marginal, não-forma e perigoso depende porém de um certo ponto de vista. Em qualquer sistema social dado, a estrutura dominante, o *establishment*, define certas áreas como marginais e atribui a elas a não-forma e o perigo. Por sua vez, essas áreas estruturam-se de maneira a criar novas fronteiras além das quais uma nova não-forma é definida. Elas representam “pequenas estruturas, parecidas com as caixinhas chinesas [aquelas que se colocam umas dentro das outras] contendo outras que preenchem o esqueleto exposto da estrutura principal” (Douglas, *op. cit.*:100). Pessoas definidas como perigosas por um sistema classificatório, por sua vez, definem outros como perigosos e assim por diante.

Enquanto Douglas interpreta a sociedade com base no movimento entre forma e não-forma, ordem e desordem, de modo semelhante Turner caracteriza a sociedade como um processo dialético entre o que ele denomina “estrutura” e *comunitas* ou “antiestrutura”. “Alguém pode muito bem perguntar por que papéis e situações liminares são quase sempre associados com propriedades mágico-religiosas, ou por que estas freqüentemente são consideradas perigosas, inauspiciosas, poluindo pessoas, objetos, eventos e relações que não tenham sido completamente incorporadas ao

contexto liminar. Minha opinião é que, do ponto de vista daqueles interessados na manutenção da “estrutura”, todas as manifestações advindas da *comunitas* devem aparecer como perigosas e anárquicas, e devem ser cercadas com prescrições e estipulações” (Turner, 1969:109).

Em Belém, os machos são classificados nas categorias de homens “normais” ou “bichas desviantes”. Essas “bichas desviantes” são vistas como nojentas e desagradáveis, e portanto fora dos limites da sociedade “normal”. Mas, em termos religiosos, os cultos de possessão também são classificados como marginais, conforme já temos visto. Acompanhando os argumentos de Douglas e Turner, é provável mesmo que possa ser este o caso.

A macumba tem os seus poderes mágicos atribuídos à sua posição definida às margens da sociedade — nas áreas de “não-forma” e *comunitas*. Mas, se o poder mágico é relativo ao “marginal”, não é uma surpresa que a mesma coisa possa ocorrer com aquele que é definido como “marginal” em termos sexuais. Esse argumento sugere então que a ligação entre a homossexualidade masculina e os cultos não é fortuita, mas se deve ao fato de que ambos são classificados como marginais e perigosos dentro das estruturas existentes e dotados de poderes mágicos.

As sociedades classificam pessoas, objetos e eventos em categorias ordenadas. Assim fazendo, elas classificam o que desafia as categorias “corretas” como perigoso e poluente. Mas o que é definido como “incorreto” é parte do sistema social e nunca pode ser expurgado, a não ser através da destruição sistemática. Os poderes mágicos, que se acredita serem inerentes a essas áreas proibidas, são o preço pago pela sociedade por estabelecer sua ordem social e simbólica. Os “de dentro” definem os não-conformistas como “de fora”, mas ao fazer isso eles instrumentalizam os seus opositores com um poder intrínseco que, por definição, eles mesmos não podem deter. Somente uma interpretação desse tipo pode nos levar a ultrapassar o argumento tautológico: “bichas” são macumbeiros e vice-versa porque eles são definidos como tais.

Mas a interpretação acima levanta mais questões. Se as pessoas que são definidas como “bichas” são atraídas pela macumba por causa do “desvio” sexual que as classifica de alguma maneira como marginais à sociedade “normal”, então as mulheres classificadas como sexualmente desviantes também deveriam estar filiadas aos cultos.²⁴ O papel feminino “correto” exige que a mulher seja virgem até o casamento e permaneça sexualmente fiel ao seu marido; as “putas”, “mulheres de programas” e “lésbicas” são portanto classificadas como desviantes.²⁵ De fato, a opinião pública dentro e fora dos cultos associa os cultos com essas personagens, embora em menor escala do que no caso das “bichas”.

As questões restantes, as mais difíceis de responder, podem ser enfrentadas agora. Se a macumba está associada com as margens da sociedade

e com as pessoas consideradas marginais, por que em Belém as categorias sexuais deveriam ser tão importantes enquanto definições do que é central e marginal, do que é forma e não-forma? A fim de sugerir respostas a esta questão, será necessário tecer nossas considerações, para além dos confins imediatos de Belém, abrangendo outras cidades do Norte e do Nordeste e cidades industrializadas do Sul.

Como foi observado no início deste ensaio, a associação do desvio sexual com cultos de possessão é mais pronunciada em Belém, Recife e Bahia do que nas cidades do Rio de Janeiro, São Paulo e Campinas. Enquanto em todas essas cidades os cultos tendem a ser enquadrados nas margens da sociedade, junto à periferia geográfica com pessoas pobres e negras, é somente no Norte e no Nordeste que as categorias sexuais assumem importância.

A ênfase nas mulheres como virgens e depois mães e esposas fiéis e nos homens como “machos” potentes é conseqüentemente, como observou Mary Douglas, uma característica das sociedades patriarcais onde “as esposas são a porta de entrada no grupo ... Através do adultério de uma esposa, o sangue impuro é introduzido na linhagem” (Douglas, 1966:126). A importância da virgindade e do machismo é, então, uma característica dos sistemas sociais estruturados na descendência patrilinear. Nas sociedades estratificadas, onde o poder, o privilégio e a riqueza também são transmitidos através da descendência patrilinear e da instituição da família patriarcal, o machismo e a virgindade são cruciais para o sistema, conforme Verena Martinez-Alier mostrou tão convincentemente no caso de Cuba do século XIX e das sociedades do Mediterrâneo (Martinez-Alier, 1973, 1974).

Embora o Brasil esteja passando por mudanças rápidas e haja oportunidades crescentes de mobilidade social, a taxa de crescimento não é homogênea. O Norte e o Nordeste do país oferecem muito menos oportunidades de mobilidade social. Riqueza e poder continuam a ser amplamente atribuídos por nascimento.

Nas cidades industrializadas do Sul, as diferenças de classe não são mais mantidas *exclusivamente* na base da atribuição de parentesco. Maiores oportunidades de trabalho, facilidades educacionais e outras variáveis desse gênero tornam possível uma taxa de mobilidade social maior, reduzindo assim em parte a importância das relações familiares na criação e manutenção da riqueza e poder. Em termos mais gerais, é possível afirmar que esse esgotamento do velho sistema estabelecido vem acompanhado de uma erosão paralela da rígida classificação dos papéis sociais observados em Belém. A simples classificação de machos e fêmeas nas categorias observadas em Belém não é mais aceita por uma grande parte da população.

É tentador sugerir que a redução da importância das categorias sexuais na organização social mais complexa das cidades industriais do Sul,

culturalmente mais diferenciadas devido à alta taxa de imigração de outros estados brasileiros e de outros países, deve-se, seguindo o argumento de Basil Bernstein (1973), a um código sexual mais “elaborado”. A tese de Bernstein é que, quando a linguagem está constrangida pela estrutura social, ela tende a resultar no que ele denomina “código restrito”; quando a linguagem está liberada de sua função de reguladora das relações sociais, ela resulta num “código elaborado”. Sugiro que em Belém o código sexual é restrito. As categorias sexuais não são questionadas, mas atribuídas; elas estão ligadas à estrutura social na qual os papéis sociais são atribuídos por nascimento, e considerados simplesmente fatos da vida. Nas cidades do Sul, a tendência é o código sexual ser mais elaborado; as categorias são menos rígidas, e, embora ainda permaneçam fortes, estão sob ataque de todos os lados, com o aumento da mão-de-obra feminina e a mudança de atitude em relação à homossexualidade. Nessa situação onde a classificação do que é “correto” é mais fluida, o que é considerado “incorreto” perde a nitidez. Onde não há forma não há não-forma; onde não há estrutura não há antiestrutura.

É claro que o quadro é muito mais complexo do que o traçado acima, pois as diferenças regionais não se resumem só às variáveis analisadas. Classe e educação também têm sua relevância. Como Bernstein observou, os códigos elaborados e restritos tendem a estar concentrados nas classes médias e trabalhadoras, respectivamente. Essa afirmação vale para os códigos sexuais brasileiros. Uma pesquisa preliminar em Campinas²⁶ indica que, enquanto as pessoas de classe média tendem a discutir a homossexualidade masculina em termos de teorias psicológicas e evolução social, os informantes das classes mais baixas recusam-se a discutir o assunto ou simplesmente se referem a ele como pecado. Os cultos de possessão predominantemente de classe média também têm uma teoria altamente elaborada com referência à homossexualidade masculina e feminina, representada pela obra de Francisco Cândido Xavier, médium do espírito de Emmanuel e um dos grandes líderes do kardecismo no Brasil. Em seu livro, *Vida e Sexo*, o espírito de Emmanuel observa que há em todos os países “muitas comunidades de irmãos fazendo este tipo de experiência. Eles reúnem muitos milhões de homens e mulheres, merecendo a atenção e o respeito em pé de igualdade àquele dado aos indivíduos heterossexuais” (Xavier, 1971:90). Os espíritos passam, em suas várias encarnações, através de vários corpos de ambos os sexos e são responsáveis pela bissexualidade essencial a todas as criaturas. A homossexualidade resulta da passagem de um espírito do corpo masculino para o feminino ou vice-versa. Essas reencarnações transexuais fazem parte de um processo através do qual a raça humana um dia encontrará a perfeição.

Não pretendo, neste final de ensaio, inferir analogias muito amplas concluindo que o sistema de classificação sexual rígido deixou de existir

nas cidades industrializadas do Sul e nas classes médias e altas formalmente educadas. Nem se conclui definitivamente que um código sexual elaborado implica uma liberação muito maior diante das variadas manifestações da sexualidade humana (psicólogos como Bieber usam um código altamente elaborado!) Entretanto, em vista da alta correlação entre os indivíduos definidos como desviantes sexuais e os cultos afro-brasileiros das classes mais baixas em Belém, na Bahia e em Recife, e uma ausência relativa dessa mesma correlação no Rio de Janeiro, São Paulo e Campinas, apresento estas idéias como hipóteses de trabalho na esperança de que elas conduzam a novas e mais refinadas pesquisas.

NOTAS

1. Sou muito grato à Universidade Estadual de Campinas por me ter dispensado das funções docentes durante o período de pesquisa de campo em Belém. À Fundação Ford pela assistência financeira à minha pesquisa em Campinas. A Cruz, Prego, Roman, Daniel, Marcos, Reis, Gino, Benê e João, em Belém, pela amizade e paciência. Ao professor Napoleão Figueiredo e à professora Anaíza Vergolino pela ajuda e orientação amiga. Felizmente pude discutir diversos aspectos deste ensaio com Verena Martinez-Alier, Mariza Correa, Gary Howe, Plínio Dentzien, José Luís dos Santos, Sueli Kofes de Almeida, Maria Manuela Carneiro da Cunha, Gilberto e Yvonne Velho, Leni Silverstein – e a todos eles agradeço mas não responsabilizo pelo que se segue. A Rosie Wagstaff um agradecimento especial pelas idéias e datilografia. A Rosemary Lobert Barné, que tem feito muito mais do que pode para me estimular.
2. Para uma discussão deste aspecto da história dos estudos dos cultos no Brasil, ver Velho, 1975.
3. Uma informação digna de confiança sobre as características sócio-econômicas dos membros dos cultos de possessão é praticamente inexistente. Para algumas tentativas de sugestão, entretanto, ver Fry, 1974, e Fry & Howe, 1975.
4. Ver, a esse respeito, Lewis, 1971; Fry, 1969, e Leacock, 1966.
5. Ver a análise de Yvonne Velho sobre conflito num terreiro no Rio de Janeiro (Velho, 1975).
6. Rodrigues, 1935: 18-20; Ramos, 1934; Carneiro, 1954: 107, e de Mattos, 1938.
7. *O Estado de São Paulo*, Notas e Informações, 01/04/1973.
8. Pesquisas posteriores indicam que Landes não entendeu qual a natureza da sexualidade de Iansã. Toda a ambivalência apontada adveio da sua identificação estreita com Xangô.
9. Para esclarecer os comentários sobre o ataque de Ramos a Landes, ver *Uma Falseta de Arthur Ramos* (Carneiro, 1964: 233-227). Em defesa de Ruth Landes, ele escreve: "Fui amigo de Arthur Ramos e sou amigo de Ruth Landes. Mais cedo ou mais tarde serei consultado sobre os méritos da crítica de Ramos e do artigo de Landes. Eu antecipo esta tarefa por duas razões: primeiro, para corrigir uma injustiça que resultou puramente do orgulho e da vaidade de Ramos; segundo, para objetar ao fato de que esta diatribe contra um simples artigo, lido com má-vontade e com a intenção de descobrir o quanto mancha a reputação científica e pessoal do seu autor, poderia talvez eliminar da bibliografia brasileira sobre

negros os trabalhos de um pesquisador que não dispensou esforços para entendê-los através de suas práticas religiosas na Bahia" (Carneiro, 1964: 227).

10. Ribeiro, 1969: 111.
11. De fato, o termo macumba é freqüentemente usado no sentido pejorativo e macumbeiro é quase um sinônimo do termo feiticeiro. Minha escolha deste termo em parte está relacionada com o uso que dele faz Marco Aurélio Luz (Lapassade e Luz, 1972) em seu ensaio sobre os cultos no Rio de Janeiro. Ele distinguiu entre os cultos do centro da cidade – umbanda – e das favelas – macumba. Ele sustenta a tese de que a umbanda tende a reproduzir a ideologia burguesa dominante, enquanto a macumba contém elementos de contestação e exibe uma ausência de repressão sexual. Pesquisas posteriores em Belém poderiam indicar diferenças desse tipo entre as searas e os terreiros.
12. A expressão "soltar plumas" parece ligar-se ao carnaval. Na imaginação popular, as "bichas" dominam o cenário do carnaval. O que é interessante do ponto de vista deste ensaio, pois o carnaval é essencialmente um rito liminar (Da Matta, 1973).
13. As "bichas verdadeiras" e os "homens verdadeiros", que têm relações sexuais com as "bichas", despertam interesse neste esquema classificatório. Não sei o quanto esse esquema classificatório é difundido através da população de Belém. Uma mulher insistiu, em oposição às cinco ou mais pessoas presentes, que no que lhe dizia respeito, ela achava que um macho que "comia bichas" não era mais um "homem", e que ela largaria o namorado se soubesse que ele se envolvia em tais atividades.
14. Embora a palavra "homossexual" seja inadequada como substantivo, será usada neste ensaio como adjetivo para se referir a relações sexuais entre duas pessoas do mesmo sexo.
15. Allen Young faz observações semelhantes com base nas suas experiências no Rio de Janeiro (Young, 1973: 64).
16. Para um entendimento completo da significação da homossexualidade masculina nos cultos de possessão, é importante saber se os médiuns e pais-de-santo são definidos como "bichas" para se conformarem às expectativas dos seus papéis sexuais. Por exemplo, os conflitos que levam à cisão e à rivalidade entre as casas de culto freqüentemente pode nascer da competição sexual. Gratificações sexuais podem fazer parte do ajuste de contas em tais disputas.
17. Ele se descrevia como "Embratel" que é a companhia de telecomunicações do governo brasileiro.
18. Neste sentido, uso a palavra "bicha" como era usada contextualmente pelas próprias pessoas.
19. Esta mãe-de-santo tem a reputação de ser uma saboeira, ou seja, lésbica.
20. É interessante notar que embora neguem uma explicação religiosa específica para as preferências sexuais, eles usam o termo obviamente religiosos como "cruz" e "missão".
21. Um dos mais bem conhecidos e populares médiuns kardecistas, Francisco Xavier, desenvolveu uma teoria elaborada para explicar a homossexualidade em termos de reencarnação múltipla. Devo retornar a isso no final deste ensaio.
22. Ribeiro (1969) observou pouca ou nenhuma correlação entre o sexo das divindades protetoras e a sexualidade dos seus adeptos.
23. O enfoque deste ensaio é a população masculina que se filia à macumba. As carreiras de médium e pai-de-santo não são evidentemente as únicas alternativas acessíveis às pessoas pobres com orientações homossexuais. Mudanças para outras cidades são possíveis mas dispendiosas. As outras oportunidades principais são o emprego doméstico e a infra-estrutura da prostituição.

24. Pode-se argumentar que *todas* as mulheres, enquanto categoria, são “marginais” em relação às estruturas de poder formal da sociedade brasileira, o que poderia ser formulado como uma interpretação da sua presença majoritária na macumba. Esse argumento é semelhante ao formulado por Lewis (1971), que nos leva para além das explicações pseudo-econômicas de Herskovits e da tese tradicionalista de Landes. No presente contexto, entretanto, só a marginalidade sexual é relevante.
25. Num estudo de casos de homicídio entre sexos em Campinas, Mariza Correa concluiu que o argumento mais bem-sucedido usado pelos homens acusados de matar suas esposas ou amantes era que sua ação se justificava pelo adultério de suas esposas, que haviam sujado sua honra. Espera-se que os homens, naturalmente, sejam promíscuos, pois isso somente confirma seu *status* de *macho*.
26. Comunicação pessoal de Leda Perrella Garcia Negrillo e Rosa Maria Belluzzo Granziera.

REFERÊNCIAS

- Bastide, R.
1961 *O Candomblé da Bahia*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Becker, H.
1973 *Outsiders – Studies in the Sociology of Deviance*, Nova York, The Free Press.
- Bernstein, B.
1973 *Class, Codes and Control*, Londres, Paladin.
- Brown, P.
1971 “The rise and function of the holy man in late Antiquity”, in *Journal of Roman Studies*, LXX, pp. 80-101.
- Carneiro, E.
1954 *Candomblés da Bahia*, (2ª ed. revista), Rio de Janeiro, Editorial Andes.
1964 *Ladinos e Crioulos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Cohn, N.
1970 *The Pursuit of the Millennium – Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Londres, Paladin.
- Da Matta, R.
1973 “Carnaval como um rito de passagem” in Da Matta, *Ensaio de Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, Vozes.
- De Mattos, D.B.
1938 “As macumbas em São Paulo”, in *Revista do Arquivo Municipal*, XLIX, pp. 151-160, São Paulo.
- Douglas, M.
1966 *Purity and Danger – An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Figueiredo, N. e Vergolino e Silva, A.
1967 “Alguns elementos novos para o estudo dos batuques de Belém”, in *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica*, (vol. 2, Antropologia), pp. 101-122.
- Fry, P.
1969 *ZeZuru Mediums*, tese de doutoramento, London University.
1974 “Reflexões sobre o crescimento da conversão à umbanda”, in *Cadernos de ISER*, 1, Rio de Janeiro.

- Fry, P. e Howe, G.
1975 “Duas respostas à aflição – pentecostalismo e umbanda”, in *Debate e Crítica*, São Paulo.
- Gellner, E.
1969 *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld.
- Gluckman, M.
1963 “Gossip and scandal”, in *Current Anthropology*, IV, pp. 307-316.
- Herskovits, M.J.
1947 Resenha de *The City of Women*, in *American Anthropology*, 50, p. 123.
1966 “The social organization of the candomblé”, in Herskovits, M.J. (org.), *The New World Negro*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 226-247.
- Humphreys, L.
1970 *Tea Room Trade – A Study of Homosexual Encounters in Public Places*, Londres, Duckworth.
- Landes, R.
1940 “A cult matriarchate and male homosexuality”, in *Journal of Abnormal and Social Psychology*, vol. 35, nº 3, pp. 386-397.
1967 “Matriarcado cultural e homossexualidade masculina”, in R. Landes, *A Cidade das Mulheres*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Lapassade, G. e Luz, M.A.
1972 *O Segredo da Macumba*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Leacock, S.
1964 “Ceremonial drinking in an Afro-Brazilian cult”, in *American Anthropology*, 66, pp. 344-354.
1965 “Fun-loving deities in an Afro-Brazilian cult”, *Anthropology Quarterly*, vol. 37, nº 3, pp. 94-109.
1966 “Spirit possession as role-enactment in the batuque”, comunicação apresentada no 65º encontro anual da American Anthropology Association.
- Leacock, S. e R.
1972 *Spirits of the Deep – A Study of an Afro-Brazilian Cult*, Nova York, Doubleday Natural History Press.
- Lewis, I.
1971 *Ecstatic Religion*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Martinez-Alier, V.
1974 *Marriage, Class & Colour in Nineteenth Century Cuba – A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*, Cambridge University Press.
- Pressel, E.J.
1971 *Umbanda in São Paulo: Religious Innovation in a Developing Society*, tese de doutoramento, Ohio State University.
- Ramos, A.
1934 *O Negro Brasileiro*, Rio de Janeiro, Editora Brasileira.
1942 “Pesquisas estrangeiras sobre o negro brasileiro”, in A. Ramos, *A Aculturação Negra no Brasil*, Rio de Janeiro, Biblioteca Pedagógica Brasileira.
- Ribeiro, R.
1969 “Personality and the psychosexual adjustment of Afro-Brazilian cult members”, in *Journal de la Société des Americanistes*, Tomo LVIII, pp. 109-120.
- Rodrigues, N.
1935 *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

- Turner, V.
1969 *The Ritual Process – Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine.
- Velho, Y.
1975 *Guerra de Orixá*, Rio de Janeiro, Zahar.
- Warren, D.
1968 "Spiritism in Brazil", in *Journal of Inter-American Studies*, vol. X, nº 3, pp. 393-405.
- Xavier, F.C. (pelo espírito de Emmanuel)
1971 *Vida e Sexo*, Rio de Janeiro, Editora Espírita Brasileira.
- Young, A.
1973 "Gay Gringo in Brazil", in Richmond, L. & G. Noguera (orgs.), *The Gay Liberation Book*, San Francisco, Ramparts Press.

capítulo IV

DA HIERARQUIA À IGUALDADE: A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DA HOMOSSEXUALIDADE NO BRASIL¹

Os machos não se dividem em dois grupos distintos: os heterossexuais e os homossexuais. O mundo não está dividido em ovelhas e carneiros. Nem todas as coisas são negras nem todas são brancas. É um princípio fundamental da taxinomia que raramente na Natureza se encontram categorias nitidamente separadas. Só a mente humana inventa as categorias e tenta abrigar os fatos em compartimentos separados. O mundo vivente representa uma continuidade em todos os seus aspectos. Quanto mais depressa aprendermos esta noção, aplicando-a ao comportamento sexual do homem, tanto mais depressa compreenderemos claramente o que é a realidade do sexo.

Kinsey, 1972: 586

Este ensaio constitui uma contribuição à sociologia do conhecimento: o conhecimento da sexualidade masculina no Brasil. Seu pressuposto é que a sexualidade, como tudo que é em princípio natural, é limitada e controlada através de conceitos e categorias construídas historicamente. Pretendo investigar a construção das categorias sociais que dizem respeito à sexualidade masculina no Brasil, numa tentativa de desfocar a discussão da sexualidade do campo da medicina e da psicologia para colocá-la firmemente no campo da antropologia social.

Poderia ser acusado de chauvinismo antropológico, mas me defenderia argumentando que é impossível estudar qualquer fenômeno social nas suas manifestações ao nível do indivíduo sem primeiro entender o universo de representações dentro do qual o indivíduo se move como ator social. E as representações são produzidas *socialmente*.

O que me inspirou a tratar deste assunto foi a experiência que tive durante uma breve pesquisa de campo em Belém, no intuito de investigar as relações entre homossexualidade e as religiões afro-brasileiras naquela

cidade (veja Capítulo III). Logo percebi que os conceitos de “homossexual” e até de “homossexualidade” não poderiam ser usados para descrever o sistema de representações sociais que existem em Belém sem impor uma visão etnocêntrica sobre meu material de campo. Definitivamente, o personagem social chamado de “bicha” em Belém pouco ou nada tem em comum com um outro personagem social chamado de “homossexual” ou “entendido” ou *gay* em certas áreas das classes médias das grandes metrópoles brasileiras.

Ficou mais que claro que há várias maneiras de compreender a sexualidade masculina no Brasil, e que estas variam de região para região, de classe para classe social e, sobretudo, de um momento histórico para outro. Além disso, é também claro que essas várias maneiras de perceber socialmente a sexualidade masculina são muitas vezes contraditórias e conflitantes e que é portanto importante investigá-las sociologicamente. Sistemas de conhecimento só existem socialmente se reproduzidos pelos atores sociais, e a vitória de um ou outro sistema dependerá, em última instância, do relativo poder dos seus proponentes.

Mas além disso, e mais importante ainda, é que esses sistemas de conhecimento não são produzidos num vácuo social. São constitutivos de todo um conhecimento social e coexistem com ideologias políticas conflitantes; com cosmologias religiosas, com ideologias produzidas sobre raça, idade etc. Em outras palavras, para entender a forma e o conteúdo dos sistemas de representações sobre a sexualidade é fundamental perceber que eles são produzidos num contexto político muito mais amplo. Desse modo, o estudo da sexualidade, nessa ótica, leva forçosamente ao estudo da sociedade brasileira como um todo. Só para dar um exemplo: seguramente não é por acaso que as idéias produzidas sobre a homossexualidade masculina nos movimentos homossexuais das grandes cidades, que enfatizam a *igualdade* e a *simetria* entre parceiros sexuais, são, *mutatis mutandi*, idênticas às produzidas pelos movimentos feministas, e que ambos os movimentos surgem no mesmo nicho social. Enquanto algumas mulheres pertencentes basicamente a certas áreas das classes médias universitárias propõem a quebra da dominação masculina, seus irmãos propõem a desestigmatização do “homossexual” e relações sexuais afetivas entre pessoas do mesmo sexo livres do “teatro” dos papéis de gênero masculino e feminino. Tampouco pode ser por acaso que essas mesmas camadas sociais produzem as ideologias políticas mais “progressistas” contra o autoritarismo e a arbitrariedade e em favor da democracia e dos direitos humanos.

Antes de prosseguir, é necessário definir os limites que me imponho neste ensaio.

Ao me prender às representações sobre a sexualidade, sobre a retórica sexual, não pretendo discutir o comportamento sexual em si. Basicamente estou, neste momento, interessado em discutir o que é que as

pessoas dizem que fazem e o que acham que deveria ser feito e menos preocupado com o que as pessoas fazem de fato. Assim, meu interesse é o inverso do de Alfred Kinsey, que procurava detectar o verdadeiro comportamento sexual dos americanos. É claro que esses dois níveis de investigação são fortemente relacionados, uma vez que a experiência social é severamente controlada pelas regras expressas nas representações. Como mostrou magistralmente Kinsey, entretanto, as categorias sociais “homossexual” e “heterossexual”, presentes nos Estados Unidos na época da sua pesquisa, não conseguiram abranger o comportamento real de maneira total. Submetendo os dados de Kinsey à reanálise, mesmo assim Mary McIntosh mostrou que há mesmo assim um relacionamento entre representação e comportamento. Engenhosamente, ela comparou os dados sobre as populações masculina e feminina que Kinsey apresenta, notando que a primeira inclui proporcionalmente mais homens cujo comportamento homossexual é exclusivo do que a segunda. Essa diferença foi atribuída ao fato de o papel homossexual ser mais bem desenvolvido para os homens do que para as mulheres. McIntosh argumenta que a existência de um rótulo fortemente desenvolvido constrange o comportamento no sentido de fazê-lo conformar-se às expectativas sociais e sexuais geradas por esse rótulo. Assim, de certa forma, as taxinomias são profecias que se cumprem. Postula-se, por exemplo, a existência de um tipo natural, o homossexual com sua essência e especificidade, e logo ele passa a existir.

Mesmo que exista, então, como mostrou Kinsey, uma defasagem entre as representações e a prática, é também verdadeiro que na medida em que a percepção é forjada e controlada pelas representações, a ação social vai ser de certa forma direcionada por essas representações. Além do mais, e isso é um ponto fundamental, a ação social, mesmo defasada das prioridades estabelecidas pelas representações, será sempre compreendida nos termos que elas estabelecem. Ainda que muitas vezes conflitantes e contraditórias, serão utilizadas na vida cotidiana para explicar, legitimar ou condenar determinadas ações.

Ao dar prioridade às representações que dizem respeito à sexualidade masculina, relegando a segundo plano a ação social, este ensaio deixará com certeza de perceber as sutilezas do comportamento do dia-a-dia, privilegiando a retórica em detrimento da tática e da estratégia, por assim dizer. E além disso, estou consciente de que esta primeira tentativa de desvendar a lógica e os princípios básicos desses sistemas de representações levará forçosamente a uma sistematização dos aspectos que considero fundamentais em prejuízo daqueles que fazem com que a vida social tenha o grau de imprevisibilidade e surpresa que a caracteriza. Enfim, este é apenas um primeiro passo.

HOMENS E "BICHAS"

Primeiro quero recapitular o sistema de representações sobre a sexualidade que encontrei na periferia de Belém em 1974.

Nesse sistema, os machos (uso este termo para me referir ao sexo fisiológico dos indivíduos, evitando, assim, possíveis confusões entre sexo fisiológico e papéis de gênero que discutirei mais tarde) são concebidos como pertencendo a duas categorias fundamentais, "homens" e "bichas". A categoria "bicha" se define em relação à categoria "homem" em termos do comportamento social e sexual. Enquanto o "homem" deveria se comportar de uma maneira "masculina", a "bicha" tende a reproduzir comportamentos geralmente associados ao papel de gênero (*gender role*) feminino. No ato sexual, o "homem" penetra, enquanto a "bicha" é penetrada. Como argumentei no Capítulo III, o ato de penetrar e o de ser penetrado adquirem, nessa área cultural, através dos conceitos de "atividade" e "passividade", o sentido de dominação e submissão. Assim o "homem" idealmente domina a "bicha". Além disso, a relação entre "homens" e "bichas" é análoga à que se estabelece entre "homens" e "mulheres" no mesmo contexto social, onde os papéis de gênero masculino e feminino são altamente segregados e hierarquizados.

Podemos perceber que as representações das relações sexuais-afetivas entre "homens" e "bichas" e entre "homens" e "mulheres" falam fundamentalmente sobre dominação e submissão e não sobre "homossexualidade" em si. Isso fica claro quando lembrarmos que o "homem" nesse sistema cultural pode manter relações sexuais com pessoas do mesmo sexo (isto é, relações homossexuais) sem com isso perder seu *status* de "homem" na medida em que assume o papel "ativo" na relação. Como sugeri no Capítulo III, embora a "bicha" seja, de certa maneira, um "homem desviante", as relações sexuais verdadeiramente desviantes de acordo com esse sistema de classificação são as que ocorrem entre pessoas que desempenham o mesmo papel de gênero, isto é, entre uma "bicha" e outra ou entre um "homem" e outro. Essas relações são consideradas desviantes porque quebram a regra fundamental do sistema que exige que as relações sexuais-afetivas "corretas" sejam entre diferentes papéis de gênero ordenados hierarquicamente.

Podemos sistematizar esta observação através de uma discussão sobre os quatro componentes básicos que são usados socialmente para construir essas identidades sexuais-afetivas.

1. Sexo fisiológico. Este componente refere-se àqueles atributos físicos através dos quais distinguem-se machos e fêmeas. Esses atributos não variam de um sistema cultural para outro.

2. Papel de gênero. Este item refere-se especificamente ao comportamento, aos traços de personalidade e às expectativas sociais normalmente

associadas ao *papel* masculino ou feminino. Cada cultura define a natureza desses papéis de gênero de tal forma que não são determinados pelo item 1, sexo fisiológico. Noutras palavras, é cabível em qualquer cultura que um macho adote o papel de gênero feminino e vice-versa.

3. Comportamento sexual. Este item refere-se ao comportamento sexual esperado de uma determinada identidade. Neste item, podemos salientar o ato da penetração ou o de ser penetrado no ato sexual, o que é chamado na cultura brasileira de "atividade" e "passividade".

4. Orientação sexual. Este item refere-se basicamente ao sexo fisiológico do objeto de desejo sexual. Assim, um indivíduo pode se orientar homo-, hetero- ou bissexualmente.²

Em qualquer sistema cultural, esses componentes são pensados como sendo logicamente inter-relacionados. Assim, se espera do "homem normal" que seja do sexo masculino, que desempenhe o papel de gênero masculino, que seja "ativo" sexualmente e que tenha uma orientação sexual heterossexual.

Mas vejamos como esses componentes são ordenados no sistema cultural da periferia de Belém.

Tabela I
"Homens" e "bichas": Sistema "A"

<i>Identidade</i>	<i>Homem</i>	<i>Bicha</i>
1.	macho	macho
2.	masculino	feminino
3.	ativo	passivo
4.	heterossexual e homossexual	homossexual

Comparando as duas identidades na tabela I, podemos perceber claramente que a diferença fundamental entre uma e outra é marcada pelos itens 2 (papel de gênero) e 3 (comportamento sexual). Correndo o risco de nos repetir observamos que o item 4 (orientação sexual) não discrimina efetivamente uma identidade e outra, como o faz em outros sistemas de classificação que discutirei mais tarde. É por essa razão que não podemos usar os conceitos de "homossexual" e "heterossexual" para definir as identidades sexuais da periferia de Belém.

Mas essa maneira de classificar as identidades sexuais não está restrita à periferia de Belém:³ de certo modo, ela aparece em toda a sociedade brasileira, coexistindo, e às vezes competindo, com outros sistemas. Creio, entretanto, que esse modelo tem uma maior hegemonia em certas áreas,

notadamente no Norte e no Nordeste, entre as populações pobres das grandes cidades e do interior do país em geral. Por enquanto, as evidências são esparsas, mas mesmo assim relativamente convincentes.

Hutchinson, no seu estudo de uma comunidade do Recôncavo Baiano, observou que não era nada incomum encontrar homens que procuravam “homossexuais” e que consideravam tal atividade sinal de machismo.

Em seu trabalho sobre a Casa de Detenção de São Paulo, José Ricardo Ramalho descreve o sistema de classificação que os presos fazem das identidades sexuais produzidas lá dentro. Mostra que cada vez que chega uma nova leva de presos, os mais velhos e experientes, os mais “malandros”, escolhem os rapazes mais bonitos como *boys*. Diz Ramalho: “É grande a disputa por parceiros sexuais e aquele que foi ‘conquistado’ deve ser respeitado como ‘mulher’ do preso. (...) O preso que tem um *boy* como ‘mulher’ deve saber como mantê-lo longe das possíveis aproximações de outros presos. O *fanchona* tem como função mínima dar-lhe proteção no caso de alguma briga, daí a preferência dos *boys* pelos que brigam bem, além de ser o que sai ‘de casa’ para conseguir-lhe o sustento” (Ramalho, 1979:52). “Ao mesmo tempo, fica evidente que embora se reconhecesse a pouca opção do *boy*, ele, de certa forma, se macula ao servir como ‘mulher’, coisa que não acontece com o ‘malandro’. Os presos transferem ao *boy* a responsabilidade que em outros momentos tinham reconhecido ser exterior a ele, e supõe que ele tenha a possibilidade de escapar de uma situação que antes eles haviam reconhecido sem saída” (Ramalho, *op. cit.*:51).

Ramalho ainda cita um preso: “Mas eu acho que o preso pra defender a sua moral de homem não se faz de mulher pra outro preso, acho que ele deve tomar uma atitude drástica...” (Ramalho, *op. cit.*:51). Constrói-se, na prisão, usando-se os “tijolos culturais” do sentido social da cópula, uma hierarquia social em que se discriminam, primeiro, entre *fanchonas* e *boys*, e, segundo, entre os *malandros*, pelos “casamentos” que conseguem arranjar. Como na vida fora da prisão, o homem bem-sucedido é aquele que “consegue” os melhores partidos. Resta saber se, por seu lado, os *boys* conseguem “dar o golpe do baú”.

Nessas situações, o ato sexual entre pessoas do sexo masculino significa e é constitutivo da hierarquia que se estabelece nas relações sociais. É ilustrativo examinar, então, como é que o sexo se dá em situações do modelo “A”, em que as relações são de igualdade, por exemplo, em colégios e internatos. O problema é resolvido engenhosamente através da instituição do “troca-troca”, em que um ato que significa dominação é logo cancelado por outro em sentido contrário. Quando rapazes são descobertos pelo professor, a lógica exige que quem está momentaneamente “por baixo” seja o “culpado” e passível de expulsão.

Em *Capitães da Areia*, Jorge Amado retrata uma situação dessas. O grupo de meninos, liderados por Pedro Bala, praticava a “pederastia”. O padre José Pedro sempre atua no sentido de “moralizar” os meninos. “Enquanto lhes disse que era necessário acabar com aquilo porque era um pecado, uma coisa imoral e feia, os meninos riram nas suas costas e continuaram a dormir com os mais novos e bonitos. Mas no dia em que o padre, desta vez ajudado pelo Querido-de-Deus, afirmou que aquilo era coisa indigna num homem, tornava um homem igual a uma mulher, pior que uma mulher, Pedro Bala tomou medidas violentas, *expulsou os passivos do grupo*. (...) Por assim dizer, Pedro Bala arrancou a pederastia dentre os Capitães da Areia, como um médico arranca um apêndice doente do corpo de um homem” (Amado, 1980:99; os grifos são meus).

Esta citação mostra claramente a lógica do modelo “A”. Ao mesmo tempo, nas palavras do padre e na metáfora da doença empregada pelo autor, podemos ver que há um outro discurso sobre a homossexualidade, oriundo da Igreja e da medicina, de que tratarei mais adiante.

Se esse sistema de classificação da sexualidade masculina e das identidades sexuais masculinas é bastante hegemônico nas classes mais baixas e no interior do país, nas classes médias das grandes metrópoles surge um sistema diferente que pode ser facilmente identificado a partir da década de 1960, quando aparece uma nova identidade sexual, o “entendido”.

OS “ENTENDIDOS”

Por volta dos fins da década de 1960, nas classes médias das cidades do Rio de Janeiro e São Paulo, surge um novo sistema de classificação das identidades sexuais masculinas, aqui representadas na tabela II:

Tabela II
“Homens” e “entendidos”: Sistema “B”

<i>Identidade</i>	<i>Homem</i>	<i>Entendido</i>
1.	macho	macho
2.	masculino	masculino/feminino
3.	“ativo”	“ativo”/“passivo”
4.	heterossexual	homossexual

Com esta maneira de perceber a sexualidade masculina, as identidades sexuais são discriminadas não mais pelos itens 2 (papel de gênero) e 3 (comportamento sexual), uma vez que o “entendido” é definido como um personagem que tem uma certa liberdade no que diz respeito ao seu papel de gênero e à sua “atividade” ou “passividade”. O item que discrimi-

na fundamentalmente “homens” e “entendidos” neste sistema, é o item 4 (orientação sexual). O mundo masculino deixa de se dividir entre homens másculos e homens efeminados como no primeiro sistema, e se divide entre “heterossexuais” e “homossexuais”, entre “homens” e “entendidos”. É importante frisar que o “homem” não é o mesmo que no sistema anterior, pois naquele, o “homem” poderia desempenhar comportamentos homossexuais se se restringisse à “atividade”. Neste novo sistema, o macho que se relaciona sexualmente com outro macho, mesmo “ativamente”, deixa de ser “homem mesmo” e vira “entendido” ou “homossexual”.

Assim, neste novo sistema, as relações sexuais aceitáveis são diferentes do sistema “A”. Agora, homens só devem se relacionar com mulheres, e “entendidos” com “entendidos”.⁴

Mas o fator de maior importância para minha análise é que, neste novo sistema, a identidade de “entendido”, em contraste com a identidade de “homem” e “bicha” no sistema “A”, não é muito claramente definida e independe dos papéis de gênero. Assim, se postula a possibilidade e a aceitabilidade de relações sexuais-afetivas entre indivíduos *semelhantes*. Se o sistema “A” exalta a segregação dos papéis de gênero e a hierarquia, a retórica do sistema “B” é a da igualdade e simetria. Isso fica ainda mais claro se observarmos o item 3 (comportamento sexual), pois a identidade de “entendido” não supõe um comprometimento com “atividade” ou “passividade” e possibilita o “troca-troca” da igualdade. Enquanto no sistema “A” o ato sexual dramatiza a diferença e a hierarquia, no sistema “B” ele dramatiza a simetria e a igualdade.

O surgimento deste novo sistema é documentado por Carmen Dora Guimarães, que estudou uma rede social de “homossexuais” da alta classe média do Rio de Janeiro, e em sua etnografia, pioneira e detalhada, descreve como esse grupo de rapazes passou do modelo hierárquico (sistema “A”) para o modelo simétrico (sistema “B”). A autora descreve como essas pessoas “assumiram” a sua identidade homossexual. “O ‘ser homossexual’ mostra-se visível na forma e no conteúdo da fala, nos gestos e nas roupas – como uma declaração pública da identidade homossexual ‘assumida’. Na prática social adota-se o papel ‘passivo’, de quem ‘dá’, próprio à mulher.”

“Tava uma época que cada um tinha um apelido, lembra? Eu era Caresse e o David, Golda” (Miguel, 1972).

“Toda atitude, todo comportamento externo do homossexual é, em geral, próximo ao padrão da mulher. Talvez por não ter um padrão próprio para ele. Como gente é homem. Vamos generalizar – o homossexual é em aparência externa efeminado” (Miguel, 1973).

“Eu era assim, extravagante. A maneira de vestir chocava os outros. Me chamavam de ‘bicha’, ‘viado’ ... assobiavam. Mas não me abalava. Engraçado, você praticamente identificava as pessoas pelo modo de vestir” (David, 1973).

“Houve uma época em que era muito engraçado fazer ‘frescura’, ‘viadagem’,

em bando – porque *viado* só anda em *cacho*, em *alcatéia*, entendeu minha querida? Hoje em dia não tenho mais paciência para isso, não. Você é homossexual, isto é um problema seu – uma opção sua, que você não deve impingir aos outros, entendeu? *Eu, hoje em dia, me dou com gente absolutamente normal!*” (Clovis, 1977). (Guimarães, 1977:62, 63).

Dez anos antes, os membros desta rede social teriam aderido ao modelo hierárquico, mas não foi esse o caso no início da década de 1970. Diz Guimarães: “A negação desta diferenciação ideológica ativo (masculino)/passivo (feminino) para definir a identidade homossexual também pertence ao *ethos* dos indivíduos do *network* e orienta as suas relações sócio-sexuais. Para eles, a questão de ativo e passivo não se coloca – tudo é “transa”. Definem a *relação* como homossexual, assim como ambos os parceiros da relação” (Guimarães, *op. cit.*:110). Na descrição de situações de coabitação entre membros dessa rede social, Guimarães frisa: “A coabitação não significa, para eles, um “casamento”, e consideram a dicotomia da relação em papéis masculinos e femininos “ridícula”, doente e patológica. Os termos *ativo* e *passivo* são inaplicáveis aos parceiros, tanto na prática sexual, como na distribuição e desempenho das tarefas caseiras. A ênfase em “ser homem” na realização desta opção sexual leva a um esforço deliberado para desenvolver padrões de comportamento que são indistinguíveis daqueles dos heterossexuais masculinos” (Guimarães, *op. cit.*:116).

Enquanto os personagens do trabalho de Guimarães aderem ao modelo “B” entre si, eles percebem que o modelo “A” continua predominando nas classes baixas, pois a “bicha” é menosprezada não só pela sua identidade um tanto espalhafatosa quanto pela sua posição de classe (Guimarães, 1977:75). Da mesma forma, o “prostituto” masculino, o “michê”, com quem se associa o papel de “homem” no modelo hierárquico, “é desprezado por ser um indivíduo de classe baixa” e “um homossexual não assumido, ao mesmo tempo que é procurado por ser uma relação mais ‘fácil’” (Guimarães, *op. cit.*:88).

Argumentarei que o surgimento do sistema “B” está relacionado com toda uma transformação social das classes médias e altas das grandes metrópoles do país, se não com a própria constituição dessas classes, pois como já assinaléi, a mesma fração de classe também produz novas identidades para a “mulher” nesse mesmo período. Mas antes de aprofundar esse aspecto e o surgimento dos movimentos homossexuais da década de 1970, é necessário recuar na história para descobrir as raízes sociais e políticas da identidade de “entendido”. Fundamentalmente é necessário investigar o papel dos médicos e dos juristas que a partir dos fins do século XIX se empenharam em estudar e codificar a sexualidade masculina.

OS MÉDICOS E OS "MILITANTES DA PUREZA"

Os trabalhos de Weeks e Marshall indicam que na Europa, e principalmente na Inglaterra, a medicina começou a se preocupar com a homossexualidade masculina ao mesmo tempo que se preocupava com todas as relações sexuais fora do casamento. "Chama a atenção", escreve Weeks, "o fato de os militantes da pureza (*purity campaigners*) dos anos 1880 perceberem tanto a prostituição quanto a homossexualidade como produtos indiferenciados da libido masculina" (Weeks, 1979:168). Marshall coloca o problema da seguinte maneira:

Talvez a característica mais saliente dos fins do século XIX tenha sido a consolidação dos ideais relacionados com a domesticidade, a feminilidade, o casamento e a família. Central nessa consolidação foi a crença na relação necessária entre sexualidade e casamento. Foi dentro desse contexto que se deslanchou o ataque contra a dupla moral de pureza espiritual concomitantemente com amostras egoísticas de desejos masculinos dirigidos para as prostitutas da classe operária, que foram vistas como animais. Como até esse período a família fora vista como o símbolo central de uma sociedade estável, foi considerado especialmente importante, do ponto de vista dos militantes da pureza, que a libido masculina fosse regulada e homogeneizada de acordo com os ideais morais mais altos. Tal exigência foi reforçada na década de 1880 pela evidente preocupação com o imperialismo e o declínio nacional. A tendência era perceber esse declínio em termos morais, e encorajou uma nova preocupação com a saúde e o bem-estar da classe operária, já que a restauração da nação inglesa dependia da produção de trabalhadores e soldados saudáveis" (Marshall, 1981: 138).

Mas essas mesmas preocupações se fizeram também presentes no Brasil na época da abolição da escravidão e do início da República.⁵ O médico carioca Pires de Almeida escreve em 1906 um livro cujo título é significativo: *Homossexualismo (A libertinagem no Rio de Janeiro)*. Logo no início, o autor observa: "Mais que todos os seres, o homem, pelas suas paixões e por seus instintos libidinosos, corrompe e arruína a própria saúde, destruindo as fontes da vida" (Pires de Almeida, 1906:1).

O livro de Pires de Almeida é o mais incrível *pot-pourri* de "libertinagens" de todos os tipos imagináveis e, embora o grosso da etnografia seja colhido no Rio de Janeiro dos fins do século XIX, o autor expande a sua erudição sobre a sexualidade para a história e para outras sociedades, inclusive as indígenas brasileiras. Nessa extravagância de descrição, bastante desordenada, pretende codificar os "excessos" sexuais e é um exemplo maravilhoso da invasão da medicina no campo da moral. O argumento central do livro é que só restringindo a sexualidade do homem à heterossexualidade no casamento é que se pode evitar a decadência e a doença.

No que tange à homossexualidade propriamente dita, Pires de Almeida se baseia nas teorias desenvolvidas por Karl Heinrich Ulrichs e Richard von Krafft-Ebing.

Ulrichs, que de 1860 até 1890 escreveu prolificamente sobre o assunto, argumentava que a homossexualidade era congênita e resultava de uma combinação anômala de traços masculinos e femininos num só corpo — teoria que até hoje tem os seus adeptos. Inventou o termo *urning* (uranista) para se referir a tais pessoas com "uma alma feminina num corpo masculino". Ulrichs distinguiu entre o *Mannling*, que seria totalmente "masculino" em aparência e em personalidade, o *Weibling*, que seria o efeminado, e o *Zwischen-urning*, que seria um tipo intermediário.

É assim que Pires de Almeida teoriza a respeito da homossexualidade:

O indivíduo que se entrega à pederastia deve, em geral, ser considerado um degenerado; e digo — um degenerado — porque o instinto sexual não o impele, como nos casos normais, para o sexo oposto, mas para o a que ele pertence. Nestas circunstâncias, ele só encontra excitações, não na contemplação dos órgãos pudendos da mulher, mas na dos do homem. E isto, quer se trate de pederasta ativo quer de pederasta passivo.

Há, porém, um modo de ser diverso, que distingue um do outro; embora suas excitações sejam produzidas pelas mesmas cenas, contudo suas inclinações, suas aptidões sexuais são inteiramente diversas. No pederasta ativo, embora ele seja indiferente às exibições femininas, que por elas passam como os quadros mais insignificantes da natureza, o alvo é chegar a qualquer ato sexual por contato com outro homem. *Não perdeu, pois, as características do seu sexo*, apenas desviou-as para aplicações contrárias às leis da natureza.

No pederasta passivo, porém, embora essas mesmas causas despertem em maior escala as apetências venéreas, *ele como que perdeu as qualidades do seu sexo: seus gestos, suas tendências, seus ademanos são todos os do sexo feminino* (Pires de Almeida, 1906:164-5, grifos meus).

Tabela III
O modelo médico do século XIX: Sistema "C"

Identidade	Pederasta / Uranista / Homossexual		
	Homem Heterossexual	Homossexual passivo invertido Weibling	Pseudo-heterossexual Homossexual ativo pervertido Mannling
1.	macho	macho	macho
2.	masculino	masculino/ feminino	masculino
3.	"ativo"	"passivo"	"ativo"
4.	heterossexual	homossexual	homossexual

Dessa forma, Ulrichs, Krafft-Ebing e, no Brasil, Pires de Almeida propõem uma taxinomia de identidades sexuais que trabalha sobre o modelo hierárquico. Nessa nova taxinomia, distingue-se primeiro entre “homossexuais” e “heterossexuais” na base da orientação sexual, conforme definida acima. A população “homossexual” assim discriminada é subdividida em *Manning* e *Weibling*, ou “pederastas ativos” e “pederastas passivos”, com base no papel de gênero e no comportamento sexual, como mostra a tabela III.

Essa taxinomia é produzida, então, pelo cruzamento de dois parâmetros básicos, ou seja, a “orientação sexual” e o “papel de gênero”. Isso é demonstrado na tabela IV:

Tabela IV

Papel de gênero	Orientação sexual	
	Homossexual	Heterossexual
“Passivo”	Pederasta ou homossexual passivo	Não existe
“Ativo”	Pederasta ou homossexual ativo	Homem heterossexual

Mesmo assim, Pires de Almeida tende a ver o “uranista” como tipicamente “efeminado”. Vejamos a sua descrição de Traviata:

Uma das figuras mais características da libertinagem das ruas foi o célebre Traviata, pederasta ativo e passivo, com grande voga nesta cidade, durante todo o tempo a que imoderadamente se entregou ao vício que o tornava saliente.

Nos seus melhores dias o Traviata exibia-se com aparato, isto é, trajava vistoso jaquetão à mexicana de gola de veludo, calça de cachemir cor de flor de alecrim, gravata vermelha e lençinho branco a espartar do bolso, sapatinhos envernizados de entrada baixa, mostrando a meia de seda, o chapéu de palha fitado de azul.

...

Libidinoso e efeminado até o extremo, a sua voz era dulçorosa, sibilante, sua frase curta e ameigada, seus requebros petulantes, constituindo-se no todo o pederasta mais convidativo e cínico.

...

O Traviata tinha o andar típico dos uranistas, tal como o encontramos descrito nos especialistas: requebrando-se todo nas cadeiras, caminhava derreado com as nádegas estufadas para trás; de vez em quando dava uns saltinhos, que ele fazia preceder de alguns passos mais curtos, em que os joelhos ficavam exageradamente curvados, semelhando assim perfeitamente o caminhar da mulher (Pires de Almeida, *op. cit.*:79, 80).

Mas os “ativos” de Pires de Almeida também são alvo de sua ira moralizante. O brigadeiro L.P., que antes da análise classificatória da ciência

médica poderia ter continuado “homem”, logo é classificado de “pederasta”. Conta Pires de Almeida como esse militar, “pederasta metucioso, homem de paladar apurado, de faro sutil”, gostava de jovens mancebos:

Atendendo, talvez, à sua respeitabilidade, disse-lhe um cadetinho, que se revoltara, calças abaixo, contra o infame convite:

– General! V. Excia. é um covarde, pois ataca sempre pela retaguarda o inimigo!

E esta frase caiu-lhe n’alma como as duas lágrimas choradas por Madalena. E deixou de ser pederasta, inclinando-se então à classe das lançarinas, que o deixaram na penúria” (Pires de Almeida, 1906:78).

Teóricos subseqüentes da homossexualidade seguiram as linhas gerais de Ulrichs e Krafft-Ebing, especialmente os defensores da homossexualidade Magnus Hirschfeld, na Alemanha, e Edward Carpenter e Havelock-Ellis, na Inglaterra. Todos esses autores insistiram, em maior ou menor grau, na gênese biológica da homossexualidade, que produziria um “sexo intermediário”, “naturalizando”, assim, essa condição.

Tanto Hirschfeld quanto Ellis e Carpenter escreveram *em defesa* da homossexualidade perante os ataques dos empresários morais da época, que fizeram tudo para tornar inaceitáveis quaisquer comportamentos sexuais fora do casamento. Mas o interessante dessa situação é que a identidade que se forja nesse período é ainda uma identidade distinta da do “homem normal” no que concerne aos componentes “papel de gênero” e “comportamento sexual”. Na Inglaterra do início do século XX, os machos se dividiam entre “homens” e “homossexuais”, de acordo com a pesquisa de Marshall.

“O mesmo tipo de distinção ficou muitas vezes implícito na dicotomia forte entre homossexuais ‘passivos’ e ‘ativos’, que foi particularmente comum durante a primeira parte deste século. Mais uma vez, isto envolveu uma interpretação de comportamento sexual somente em termos de idéias rígidas sobre ‘masculinidade’ e ‘feminilidade’ e também reforçou a distinção entre homossexualidade ‘verdadeira’, ‘feminina’ e ‘falsa’ (masculina)” (Marshall, 1981:142).

Mas se aqueles autores desenvolveram suas teorias em defesa da homossexualidade, outros utilizaram as mesmas idéias em sentido contrário. Ou, como observa Marshall, “aceitando a distinção de Ellis e outros, entre a homossexualidade ‘verdadeira’, biologicamente determinada, e a homossexualidade *per se*, os médicos psiquiatras a transformaram na distinção entre o ‘invertido’ e o ‘pervertido’” (Marshall, *op. cit.*:145).

Os médicos, então, entraram no campo da homossexualidade como tinham entrado no campo da loucura. Como disse Leonídio Ribeiro aqui no Brasil:

No século passado foi que o problema do homossexualismo começou a ser estudado por médicos e psiquiatras, interessados em descobrir suas causas, a fim de que juristas e sociólogos pudessem modificar as legislações existentes, todas baseadas em noções empíricas e antigos preconceitos, e fosse possível seu tratamento em moldes científicos.

As práticas de inversão sexual não podiam continuar a ser consideradas ao acaso, como pecado, vício ou crime, desde que se demonstrou tratar-se, em grande número, de casos de indivíduos doentes ou anormais, que não deviam ser castigados, porque careciam antes de tudo de tratamento e assistência.

A medicina havia libertado os loucos das prisões. Uma vez ainda, seria ela que salvaria da humilhação esses pobres indivíduos, muitos deles vítimas de suas taras e anomalias, pelas quais não podiam ser responsáveis" (Ribeiro, 1938:27).

Embora Ribeiro apresente a medicina como a "salvação" dos loucos e dos "invertidos sexuais", de fato ela apenas desloca a homossexualidade do campo do pecado para o controle muito mais totalizante da medicina.⁶ Como se fazia na Europa, Ribeiro discute aqui a relativa importância de fatores ambientais e biológicos como causas da "inversão", atribuindo maior importância aos segundos. Depois de citar as teorias psicanalíticas de Freud, argumenta: "Não obstante ser aceitável, até certo ponto, uma parte dos argumentos apresentados pela psicanálise, ganha terreno, cada vez mais, a teoria que afirma existirem na maioria dos casos de inversão sexual uma causa ou predisposição orgânica para esses fenômenos que seriam provocados, favorecidos ou agravados pela influência do ambiente" (Ribeiro, *op. cit.*:36). Daí o autor é levado, com uma lógica inexorável, a legitimar a entrada da medicina na discussão do Código Penal.

Em relação ao meu argumento de que a medicina incorporou, nessa época, o modelo hierárquico, é interessante notar as observações de Ribeiro a respeito de um projeto da Comissão Legislativa visando a introduzir a homossexualidade no Código Penal Brasileiro. Esse projeto propõe, no seu artigo nº 258, sob o título de "homossexualismo", que "atos libidinosos entre indivíduos do sexo masculino [sejam] reprimidos, impondo-se a ambos os participantes detenção de até um ano". O projeto continua sugerindo punição do parceiro "ativo" em situações de estupro violento. Ribeiro se declara contra esse procedimento: "Distinguindo o indivíduo ativo do passivo e só punindo aquele, os termos propostos para resolver a questão não estão de acordo com as idéias hoje dominantes na explicação científica" (Ribeiro, *op. cit.*:82). Supõe-se que Ribeiro advogaria a punição apenas para o "passivo"!

Mas os médicos não se satisfizeram apenas em declarar a homossexualidade uma anomalia orgânica, pois às origens endócrinas dessa "doença" também acarretariam outras patologias. Assim é que surge o "homossexual" que é esquizóide, paranóide etc. Ribeiro dedica um capítulo inteiro

ao sadismo, e através de uma descrição minuciosa de Febrônio Índio do Brasil, que teria estrangulado uma série de rapazes, estabelece uma clara relação entre sadismo e homossexualidade.

Mas com a mudança do *status* da "homossexualidade", de pecado para "doença", abre-se a possibilidade de cura. A partir dos argumentos de Ribeiro, por exemplo, Febrônio é "salvo" da cadeia e premiado com a segregação *ad vitam* no Manicômio Judiciário. E todos os homens classificados como "homossexuais" são agora sujeitos ao tratamento "médico pedagógico". Diz Ribeiro: "Provado que o homossexualismo é, em grande número de casos, uma consequência de perturbações do funcionamento das glândulas de secreção interna, logo surgiu a possibilidade de seu tratamento. Era mais um problema social a ser resolvido pela medicina" (Ribeiro, 1938:169 – grifos meus). Nos casos dos indivíduos cuja homossexualidade é resultante do meio ambiente, propõem-se "medidas pedagógicas. (...) Em muitos casos, sobretudo quando está em jogo o filho único, em que é predominante a influência materna, a solução será o afastamento do ambiente familiar, a fim de que a criança possa privar com pessoas de sua idade e de sexo contrário. (...) É preciso suprimir os carinhos e facilidades do ambiente familiar. (...) Em tais casos é inútil a internação em colégios onde haja dormitórios coletivos, sem fiscalização rigorosa, na convivência exclusiva com crianças do mesmo sexo" (Ribeiro, *op. cit.*:177).

Se a homossexualidade *per se* nunca foi definida como crime no Código Penal Brasileiro, ao contrário do que ocorreu em outros países, e apesar das sugestões da Comissão Legislativa citada acima, na década de 1930 havia uma clara convivência entre a polícia e os médicos,⁷ pois os delinquentes "homossexuais" de uma certa classe social eram encaminhados para o Laboratório de Antropologia Criminal do Instituto de Identificação do Rio de Janeiro e para o Laboratório de Antropologia do Serviço de Identificação de São Paulo, onde os médicos levaram adiante suas pesquisas sobre as causas biológicas e sociais da homossexualidade, com ênfase sobre os biotipos e o ambiente social dos indivíduos em questão.

Numa comunicação apresentada na Primeira Semana Paulista de Medicina Legal em 1937, o Dr. E. de Aguiar Whitaker apresentava "os resultados obtidos pelo estudo antropopsiquiátrico" de oito homossexuais (pederastia passiva) detidos pela polícia de São Paulo. De acordo com a teoria vigente na época, Whitaker diagnostica homossexualidade "endógena" (biológica) e "exógena" (oriunda do ambiente social). Exemplificando, cito um caso "endógeno" e outro "exógeno":

1 - Alvaro Adamo, 19 anos. "Garçom". Procedente da capital. Examinado em 18/09/1936.

Resumo da observação: Trata-se de um indivíduo com leve psicopatia, homossexual (pederastia passiva) por defeitos de educação e acidental, suscetível de cura, de personalidade medíocre, ciclotímico, emotivo e instável (de modo

pouco acentuado), revelando satisfatório senso ético, *suscetível de educação médico-pedagógica*.

Diagnóstico: Personalidade medíocre, ciclotímica, emotividade e instabilidade leves. Pederasta passivo por defeitos de educação e acidental. Desadaptação social suscetível de *correção*.

(V. – B.) Leptosoma-atlético (K.). Bacia de tipo feminino aproximado. Pêlos do púbis de conformação feminina aproximada.

7 – João de Abreu, 32 anos. Solteiro. “Garçom”. Brasileiro. Procedente de São Paulo. Examinado em 29/09/1937.

Resumo da observação: Trata-se de um indivíduo cujo aparelho sexual é suscetível de funcionar normalmente, porém preferindo a cópula anal, que lhe traz completa satisfação genésica. A sua personalidade, bastante medíocre, é de tipo esquizóide, com tendências à instabilidade. Obedecendo aos seus pendores e características, adaptou-se ao ambiente social, até o limite em que este tolera a sua anomalia, residindo com uma irmã e trabalhando para viver.

Do ponto de vista do hábito externo, salientar, além do tipo corpóreo (L 4 – V. – B.), o aspecto normal à inspeção, excetuada a largura da bacia, ligeiramente exagerada. O panículo adiposo a esse nível e regiões circunvizinhas é regularmente desenvolvido, determinando contornos arredondados (bacia de tipo feminino) e a distribuição de tipo misto dos pêlos do púbis. Ausência de pêlos no tronco.

Diagnóstico: Pederasta passivo, endógeno? Esquizoidia. Instabilidade leve.

Parecer médico-social: Adaptação social relativa. Necessidade de uma *ação médico-correcional* (Whitaker, 1937:217, 220 – grifos meus).

O autor chega às seguintes conclusões: “O estudo de nossos casos de homossexualidade confirma a idéia de ser esta anomalia um aspecto das personalidades psicopáticas (em sua forma endógena), ou uma consequência destas (em sua forma exógena), o papel do elemento endócrino sendo aqui (forma endógena) idêntico ao que desempenha nas psicopatias” (Whitaker, *op. cit.*:222). Citei longamente esse trabalho pelo fato de ele exemplificar não somente a maneira pela qual o modelo médico do autor ainda incorpora os fundamentos do modelo hierárquico (Sistema “A”), mas também a maneira pela qual a medicina é empregada para controlar a homossexualidade. Apesar de não haver no Código Penal Brasileiro nenhuma menção da homossexualidade como crime, podemos ver que a medicina legal se achava no direito de sugerir “ação médico-correcional” para os delinqüentes, além de punição do crime específico de que eram acusados. Podemos imaginar o que isso significa, se lembrarmos que a liberdade de um homem poderia estar na dependência de um parecer desse tipo nos conselhos carcerários existentes em cada estado brasileiro.

Marshall argumenta que nas décadas de 1940, 1950 e 1960 os psiquiatras e psicólogos trabalharão o tema da homossexualidade minimizando gradualmente a importância da distinção entre “atividade” e “passividade”, entre os papéis de gênero feminino e masculino e desenvolvendo

uma nova identidade do “homossexual”, baseada na orientação sexual do indivíduo. Há uma mudança radical de perspectiva: se o mundo do final do século XIX ainda se dividia entre homens e mulheres, ou entre homossexuais ativos e passivos, por volta de 1960 o mundo masculino estará inexoravelmente dividido entre “homossexuais” e “heterossexuais”, com a categoria intermediária do “bissexual” (veja tabela V).

Tabela V

O modelo médico moderno: Sistema “D”

<i>Identidade</i>	<i>Homem Normal</i>	<i>Bissexual</i>	<i>Homossexual</i>
1.	macho	macho	macho
2.	masculino	masculino	masculino
3.	“ativo”	irrelevante	irrelevante
4.	heterossexual	hetero- e homossexual	homossexual

A ciência médica, então, produz a “condição” do “homossexual”, mas além dos componentes presentes na tabela V continua acrescentando outros que se resumem numa série de “patologias”. A psiquiatria classifica o “homossexual” como um *doente* com tendências à paranóia e à esquizofrenia. Embora essas idéias tenham sofrido um certo abrandamento a partir do surgimento dos movimentos de libertação homossexual, elas continuam presentes até hoje. Monteiro de Lima, por exemplo, cita o psiquiatra J. Affonso Moretzsohn de Belo Horizonte: “A não ser diante de quadros definitivamente orgânicos ou psicóticos, o psiquiatra não pode considerar o tema homossexualismo de maneira isolada. Por mais polêmica ou controversa que seja, a homossexualidade está inserida no contexto das neuroses e, de certa forma, na mesma faixa ou tendo denominador comum com drogas, com delinqüência, e com certas formas de suicídio” (Monteiro de Lima, 1977:141).

O DISCURSO DE RETORNO E O MODELO SIMÉTRICO

Nessa história da construção da identidade do “homossexual moderno”, os protagonistas na fabricação da taxinomia não são apenas os “militantes da pureza” – “os outros” –, pois mesmo nos nomes que citamos, alguns são de indivíduos cuja orientação era predominantemente homossexual. O trabalho de Ulrichs e de Hirshfeld no sentido de “descriminalizar” a homossexualidade na Alemanha é hoje em dia visto como o primórdio dos movimentos de libertação homossexual de nossos dias.⁸ Edward Carpenter, que

dedicou sua vida a pensar e a escrever sobre o socialismo como um modo de viver, se preocupou muito em como reconciliar socialismo com homossexualidade, pois ele mesmo teve enormes dificuldades na sua relação com George Merrill, que teria sido criado nos cortiços de Sheffield, uma cidade industrial do norte da Inglaterra. Tanto Ulrichs quanto Hirshfeld e Carpenter endossaram a taxinomia médica, reconhecendo a existência de um “terceiro sexo”, um “tipo intermediário”, os uranistas, que descrevi acima. A sua briga com os médicos e com os “militantes da pureza” não se resume, pois, em questionar a existência de uma “condição homossexual”, mas é uma tentativa política de modificar o valor social atribuído a essa categoria. Como disse Mary McIntosh, “é interessante notar que os homossexuais, eles mesmos, acolhem e apóiam a noção de que a homossexualidade é uma condição” (McIntosh, *op. cit.*: 178). Ao tratar a “condição homossexual” como pressuposto dos seus argumentos, eles contribuíram para a consolidação e a reificação dessa identidade. Carpenter, por exemplo, nas palavras de Rowbotham, “seguiu outros escritores socialistas do seu tempo, como Engels, pressupondo que a divisão sexual do trabalho fosse natural por causa das diferenças biológicas entre homens e mulheres, e aceitou a “masculinidade” e a “feminilidade” como atributos fixos. Essa perspectiva teve efeitos importantes sobre suas teorizações, não só sobre as relações heterossexuais mas também sobre a homossexualidade. É um tema constante, desde seu primeiro panfleto de 1894, publicado pela Manchester Labour Press, *Amor Homogêneo e seu Lugar numa Sociedade Livre*, passando por *O Sexo Intermediário* (1908) até *Tipos Intermediários entre Povos Primitivos* em 1914. De fato, em 1914 ele estava utilizando uma espécie de argumento eugenista, popular na época, para afirmar que a combinação de características masculinas e femininas encontradas nos seus tipos intermediários era uma indicação de sua superioridade. Ele se preocupou em justificar a homossexualidade com a tática de produzir exemplos de homossexuais excepcionalmente talentosos” (Rowbotham, 1977:110-111).

Com a instituição dos movimentos de libertação homossexual nos Estados Unidos e na Europa no final da década de 1960, podemos perceber que a ratificação da categoria do “homossexual moderno” cabe a eles. O termo *gay* vem substituir o termo “homossexual”, mas a diferença entre um e outro diz respeito, basicamente, ao seu valor social. Se o termo “homossexual” é associado ao modelo médico legal e tem conotações de patologia e de crime, o termo *gay* expressa literalmente “felicidade” e “alegria”. Ironicamente, entretanto, a taxinomia em si adquire uma legitimidade avassaladora. De vez, o modelo médico é consagrado pela sua própria criação, a subcultura homossexual.

E assim se deu no Brasil também. Na década de 1960, como mostrei, surge o termo “entendido”, que nomeia uma identidade nova e que vai lutar contra a tradicional divisão do mundo dos homens entre “bichas” e

“homens” do modelo hierárquico (Sistema “A”). O “entendido” é uma identidade que engloba todos os machos com uma orientação homossexual. Como o termo *gay*, ele vem substituir o termo médico legal, “homossexual”. A definição deste termo no Novo Dicionário Aurélio é reveladora: “*Bras. Gir.* Indivíduo que pratica o homossexualismo” (Ferreira, s/d: 536).

É necessário frisar que o “entendido” não substitui a “bicha”. Correndo o risco de ser repetitivo, insisto que representa uma nova realidade social, uma nova taxinomia. Se na taxinomia antiga a divisão do mundo masculino foi feita na base da “atividade” e da “passividade”, agora essa divisão se dá na base da orientação sexual.

A HISTÓRIA CONTINUA

Comecei este ensaio analisando um sistema de classificação das identidades sexuais que apontei como tendo maior hegemonia nas classes baixas e no interior do país (Sistema “A”). Depois descrevi uma nova taxinomia que se desenvolveu entre as classes médias das grandes metrópoles (Sistema “B”), mas cujas raízes podem ser encontradas no trabalho dos “militantes da pureza” do século XIX e dos médicos, especialmente psiquiatras, psicólogos e psicanalistas (Sistema “C”). Por motivos de sistematização e clareza, isolei dois modelos ideais, um hierárquico (“A”) e outro igualitário (“B”). É claro que as áreas onde esses modelos encontram uma expressão total são raras e que na maior parte da população brasileira os dois modelos coexistem, produzindo termos de gíria que traduzem os termos médicos de “homossexual passivo” (“bicha”, “viado”, “fresco” etc.), “homossexual ativo” (“bofe”, “fanchão” etc.) e “bissexual” (“gilete”, “panachê”). Também os princípios básicos de um ou outro modelo podem ser invocados situacionalmente pelo mesmo ator social. Como observou Carmen Dora Guimarães, por exemplo, não é raro que os membros da rede social que ela estudou exerçam o modelo igualitário nas relações que mantêm entre si, e o modelo hierárquico nas suas relações sexuais com “michês” e “travestis”. *Grosso modo*, entretanto, toda a evidência sugere que a tendência é o modelo hierárquico ceder gradualmente ao modelo igualitário já que este último conta como principais protagonistas não somente a ciência médica e psicoterápica, como também as camadas mais poderosas da sociedade.

Nos fins da década de 1970, esse modelo adquiriu um novo ímpeto através da formação de grupos homossexuais organizados. Não cabe no escopo deste ensaio detalhar em pormenores esses movimentos, mas apenas pincelar seus traços mais importantes.⁹ Esses movimentos diferiram dos dos Estados Unidos e da Europa, em parte porque, em contraposição a esses países, a homossexualidade nunca foi crime no Brasil. Enquanto os movimentos dos EUA e da Europa tiveram como meta primeira a “descri-

minalização” da homossexualidade, os movimentos no Brasil tiveram que lutar contra um preconceito relativamente difuso e escorregadio.

Tal como no caso dos movimentos negros que se debatem no interior da ideologia oficialmente consagrada da democracia racial, os movimentos de homossexuais, entre tantos enfrentamentos, têm certamente um mais amplo e genérico: aquele que se reproduz no interior de uma espécie de “democracia sexual”, também no Brasil. Embora se manifestassem contra qualquer sinal de preconceito ao se mobilizar contra o inquérito policial que atingiu o Jornal *Lampião*, contra as prisões arbitrárias de homossexuais em São Paulo em 1980 e contra a classificação da homossexualidade como doença pelo INAMPS, grande parte das atividades desses movimentos concentrou-se em discussões internas sobre a “identidade homossexual” nos chamados “grupos de identificação”.

Ironicamente, ao buscar essa nova identidade, os movimentos adotaram o termo “bicha”, que procuram esvaziar das suas conotações pejorativas. Mas essa “nova bicha” pouco tem em comum com seu precursor, pois a posição geral de um grande número de membros dos movimentos é francamente a favor de uma identidade homossexual parecida com a que descrevi para o “entendido”. Num debate entre membros do grupo Somos, de São Paulo, em 1979, essa posição é colocada com relevo. Diz um membro do grupo: “É que o próprio homossexual está muito pouco esclarecido a respeito da sua homossexualidade, tanto assim que reproduz, na prática, os padrões heterossexuais, caricaturando as funções de atividade e passividade, por exemplo. Existe sempre aquela “bicha pintosa”, “desmunhecada”, à procura do seu “bofe”, isto é, daquele que vai exercer o papel masculino na relação. Isso é muito falso, pois não tem nada a ver com a homossexualidade em si” (Mantega, 1979: 144). Nesta fala, o membro do grupo Somos proselitiza a favor da taxinomia simétrica e vai além: declara que o modelo hierárquico é *falso*. Estamos aqui claramente na presença de uma luta pela hegemonia de um modelo sobre o outro. Vejamos mais uma contribuição ao mesmo debate: “Há também aqueles homossexuais com mentalidade machista: ao desempenhar um papel “ativo”, acreditam não ser contaminados pela homossexualidade. Para eles, os homossexuais são *os outros*. São preconceitos machistas dentro de uma sociedade que forjou esses mitos dentro do próprio pensamento homossexual” (Mantega, *op. cit.*: 142). E ainda, “o problema de atividade e passividade está diretamente ligado ao que foi dito sobre prazer e dominação. É evidente que se não houver dominação na relação sexual, desaparecem os papéis “ativo” e “passivo” (Mantega, *op. cit.*: 147). Nesta fala podemos perceber claramente que os proponentes do modelo igualitário estão em conflito com os do Sistema “A”, que são vistos como “machistas”. O movimento homossexual luta violentamente contra quaisquer manifestações desse modelo. Esse confronto foi dramaticamente expresso numa festa de confraternização depois do Pri-

meiro Encontro dos Movimentos Homossexuais Organizados em São Paulo, em 1980. A festa teve lugar numa boate da cidade cuja proprietária ofereceu, gratuitamente, o *show* que a boate costumava apresentar ao seu público. A peça central do *show* consistia numa elaborada dança entre dois personagens, um homem exageradamente “macho”, com feições de halterofilista, e um travesti. O primeiro ficava quase que imóvel, de costas para o auditório, enquanto o travesti fazia todo o possível para atrair a atenção do “macho”, adotando as técnicas insinuantes normalmente associadas às mulheres “submissas”. Na medida em que o espetáculo progredia, uma crescente angústia, que começou com murmúrios de desagrado, foi tomando conta da platéia. Foi se acumulando até que um rapaz das primeiras fileiras gritou “machista, pare com isso!” Daí a pouco a platéia inteira entrou no refrão e sob os gritos de “machista” e “autoritário” o espetáculo findou abruptamente. Fechada a cortina, discutiu-se o acontecimento: “Como pode. Um *show* destes, e justamente para festejar o primeiro encontro de homossexuais organizados”.

O furor contra o “machismo” e o “autoritarismo” chega a ter tons messiânicos, como nesta fala do mesmo debate citado anteriormente: “Agora, o que se pretende não é que essa caricatura heterossexual possa ser mostrada livremente dentro da sociedade, mas sim acabar com essa reprodução heterossexual e colocar um modelo de relação onde não exista a divisão de papéis, um dominador e um dominado; acho que os homossexuais mais conscientes pretendem que se estabeleça uma revolução dentro dos padrões sexuais, tanto do lado heterossexual quanto do lado homossexual, que não exista um dominador e um dominado na relação heterossexual e que não exista caricatura disto na relação homossexual; uma mudança radical no plano do prazer” (Mantega, *op. cit.*: 145).

Mas o que pretendo argumentar é que por mais “revolucionária” que essa posição possa parecer, ela não deixa de ser conservadora num outro sentido, uma vez que não consegue pôr em questão os fundamentos da taxinomia que divide o mundo em “heterossexuais”, “homossexuais” e, marginalmente, “bissexuais”.¹⁰ Ao reivindicar uma “identidade homossexual” que rejeita os papéis de “bicha” e “homem” do Sistema “A”, essa posição não deixa de *reforçar* a taxinomia de identidades sexuais que tem como origem o trabalho dos médicos e dos militantes da pureza do século XIX. Essa busca de uma “identidade homossexual” e as pressões concomitantes exercidas sobre indivíduos que gostam de manter relações sexuais com pessoas do mesmo sexo para que “assumam” a identidade de homossexual tendem a conferir uma legitimidade ao modelo que a ciência médica sozinha jamais conseguiria impor. Sem querer de maneira alguma menosprezar o trabalho desses movimentos na sua luta contra o preconceito, parece fora de dúvida que, mesmo assim, eles contribuem para que

se continue discriminando os machos em duas categorias estanques: homossexual e heterossexual.

Não há nada mais eficiente na produção de “condições sociais” do que a crença na sua existência.

ALGUMAS CONCLUSÕES

1. Idéias fora e dentro do lugar

Atribuí, ao longo deste ensaio, uma importância considerável ao papel dos médicos na construção da homossexualidade como *condição* do ser humano. O homossexual é definido como um personagem cujas características são dadas biológica ou socialmente, de tal maneira que ele assume as proporções de uma espécie de arquétipo natural, perpassando todos os tempos e culturas. A ciência médica, cuja legitimidade deriva da crença em que, ao longo de seu desenvolvimento, ela se aproxima cada vez mais das verdades absolutas, faz valer a sua maneira de definir o personagem que se chama uranista, pederasta e homossexual. Ele é descrito com toda a precisão como medíocre, sádico, paranóico, esquizóide e sujeito, portanto, a todas as formas de “correção”. Esse discurso é modificado pelos personagens por ele construídos; mas argumentei que o discurso de retorno é mais reformista que revolucionário. Assim, o mundo masculino divide-se em “homossexuais” e “heterossexuais”, como se fossem dois grupos étnicos distintos.

Ao longo da exposição não deixei de observar o fato de os médicos brasileiros compartilharem ponto por ponto a teoria de seus pares europeus. Da mesma forma, não resta dúvida que o “discurso de retorno” também é erudito, nos termos da produção dos movimentos homossexuais dos Estados Unidos e da Europa. Mas em momento algum quis interpretar a construção do “homossexual moderno” do Brasil, o “entendido”, o “guei”, como se fosse apenas mais um exemplo de dependência cultural; afinal de contas, as explicações difusionais caíram em descrédito na antropologia já na década de 1920.

Meu argumento sustenta que embora seja possível mostrar que muitas das idéias surgidas dentro da medicina brasileira e no discurso dos movimentos homossexuais organizados têm sua origem no exterior, a sua viabilidade e eficácia no Brasil se devem a condições sociais específicas. Isso é tanto verdade que esses discursos sofrem importantes modificações na sua passagem pela alfândega brasileira. A questão da “masculinidade” e da “feminilidade”, da “atividade” e da “passividade” é magnificada aqui. Da mesma forma, os aspectos antiautoritários dos movimentos de libertação homossexual são muito mais evidentes que nos Estados Unidos e na Inglaterra.

Quero crer que uma interpretação satisfatória da história que esbocei terá que passar por aquilo que é comum a toda sociedade moderna e capitalista e pelo que é específico de cada uma. O capitalismo, como a sexualidade, embora tenha características que lhe são próprias, assume contornos específicos de uma cultura para outra. Nos próximos três itens abordo algumas possíveis linhas de interpretação nesse sentido.

2. Somos fatalmente dualistas?

A história que delineei mostra que o desejo e o comportamento homossexual no Brasil tendem a mudar de sentido. Num primeiro momento são compreendidos em termos de “masculinidade” e de “feminilidade”. Num segundo, de “homossexualidade” e “heterossexualidade”. Ambos os sistemas de significação são, portanto, fundamentalmente dualistas. O primeiro exalta os papéis de gênero que se relacionam hierarquicamente (ao menos em teoria), enquanto o segundo propõe que os indivíduos se relacionem igualitariamente.

Parece, então, que estamos perante uma cultura na qual as coisas tendem a ser classificadas em termos de oposições binárias. Essa tendência, aliás, é reforçada pela ótica da antropologia estrutural, que eleva tais oposições a um nível explicatório. Roberto da Matta constrói sua interpretação da cultura brasileira em cima de uma série de dicotomias como caxias/malandro, casa/rua, pessoa/indivíduo etc. Existem muitas outras, entre as quais eu assinalaria Corinthians/São Paulo F.C. e massa/elite.

Dualista ou não, a classificação das pessoas em personagens sociais é certamente uma maneira de controlar a experiência social e de reduzir a sua ambigüidade. Esta só ocorre no interior do sistema classificatório e nas situações liminares entre uma ordem estrutural e outra. Ambigüidade e anomalia são fontes de poder e poesia que pela sua própria natureza habitam os espaços dos limites do “normal” e do cotidiano (Douglas, 1966). Esse tema é explorado exhaustivamente por Walnice Galvão no seu estudo *Grande Sertão Veredas* (Galvão, 1972) e por Rosemary Lobert, quando descreve e analisa o grupo teatral Dzi Croquettes (Lobert, 1979),¹¹ que construiu seu espetáculo em cima da negação das identidades sexuais de quaisquer “modelos”.¹² Pergunto se os sistemas de classificação dualistas não seriam o preço que pagamos pela magia da criatividade, e se é possível vislumbrar uma sociedade que repudiasse tais classificações. Acredito que não. Mas é possível ir além da simples afirmação de crença e explorar um pouco mais a relação entre a maneira de definir identidades sexuais e sociais e o contexto social mais amplo.

3. As ligações com o feminismo e com a política em geral

Assinalei no início deste ensaio que o movimento feminista e o movimento homossexual brotam no mesmo meio social. Isso também poderia ser dito de outros movimentos políticos geralmente chamados de “progressistas”, como o movimento ecológico, a anistia etc. Todos eles adquirem maior fôlego no momento em que o regime brasileiro começa a permitir uma expressão mais livre através da imprensa e dos meios de comunicação em geral (a assim chamada “abertura”). Victor Turner, na sua análise do simbolismo de “estrutura” e *comunitas* (Turner, 1969), sugere que, se olharmos para o movimento geral das sociedades, longos períodos de excessiva estrutura muitas vezes cedem lugar, ao menos temporariamente, aos símbolos de *comunitas* e vice-versa. A revolução de março de 1974 em Portugal seria um exemplo desse processo se lembrarmos que seus símbolos dominantes remetem diretamente à negação das estruturas rígidas da ditadura anterior: por exemplo, o cravo vermelho na boca do fuzil. Sugeriria que o acentuado antiautoritarismo dos movimentos sociais que surgem na época da “abertura” no Brasil se deve, em parte, ao processo de reação simbólica aos anos de ditadura. Talvez isso explique por que é que no Brasil tanto o movimento feminista quanto o movimento homossexual possuem essa vertente antiautoritária tão mais acentuadamente que os movimentos irmãos na Europa e nos Estados Unidos.

Mas o que quero frisar aqui é que a ênfase dada à igualdade de direitos do indivíduo é comum a todos esses movimentos e é uma ênfase produzida numa área específica da sociedade brasileira. Eu sugeriria que esses movimentos são constitutivos do processo de diferenciação da sociedade brasileira e surgem da experiência social dessas camadas da classe média em formação. Ao propor uma ideologia de igualdade entre os sexos (o feminismo) e entre pessoas do mesmo sexo (o movimento homossexual) ou a igualdade dos cidadãos perante o Estado e a lei (movimentos de direitos humanos em geral), esses grupos se diferenciam de outros grupos da mesma classe e de outras classes sociais. Tanto as feministas quanto os grupos homossexuais têm consciência desse fato, na medida em que almejam o recrutamento de adeptos de membros entre outras classes, especialmente a classe operária. Isso leva a expedições “missionárias” à cata de conversões que não deixam de ser mais uma forma de estabelecer sua hegemonia sobre as classes subalternas.

Se as mulheres feministas se dirigem para as mulheres da periferia para ensinar os preceitos do feminismo, é também verdade que os membros dos movimentos homossexuais lutam contra o machismo, que enxergam no modelo “A”. Em outras palavras, os princípios enunciados no modelo “B” são fundamentalmente as palavras de ordem de uma fração das

camadas médias em formação, *independentemente da retidão ou não dessas palavras*. O “entendido”, através dos rituais sociais e sexuais associados a essa identidade, se diferencia das “bichas” e dos “bofes” como a mulher feminista, através dos rituais próprios do seu movimento, se diferencia das mulheres que continuam nas trevas da submissão ao machismo. A questão é, de fato, muito mais complexa, uma vez que os movimentos homossexuais e feministas são divididos em várias tendências, cada uma das quais com seus rituais específicos e apontando para o alto grau de diferenciação que parece progredir com inusitada velocidade atualmente.

Essas observações me levam a uma observação final:

4. Um dilema filosófico

Roberto da Matta (da Matta, 1978) e Gilberto Velho (1981) argumentam que uma das vias de acesso à compreensão da cultura brasileira é dada pelos *insights* de Louis Dumont, que enfatiza o surgimento recente da noção de indivíduo nas sociedades ocidentais. De fato, é possível argumentar que o modelo hierárquico representa um sistema social em que o indivíduo é de tal modo submetido à rigidez da taxinomia, que é a noção de pessoa que prevalece. No modelo “B” há consideravelmente mais espaço atribuído às negociações entre indivíduos. Se a definição da identidade de “entendido” é vaga, isso se dá, ao menos até certo ponto, porque é legítimo que o *indivíduo* desenvolva sua própria identidade.

No Capítulo III sugeri que os dois Sistemas (“A” e “B”) também poderiam ser vistos nos termos dos conceitos elaborados por Bernstein. O Sistema “A” seria um código restrito e o “B” um código mais elaborado. Como, no caso da linguagem, o código restrito tende a ser produzido nas classes baixas e o código elaborado nas classes médias e altas, surge a possibilidade de desenvolvermos, talvez, uma teoria sobre as diferenciações de classes sociais em termos culturais.

Levantei também a questão da alta segregação dos papéis sexuais no Sistema “A” e sua pouca segregação em “B” e sugeri, de acordo com o trabalho de Bott e de Gluckman, que o primeiro seria próprio das situações onde a organização social se baseia no parentesco, e o segundo daquelas em que o parentesco deixa de ter essa importância. Mas essa maneira de perceber as diferenças entre uma situação social e outra lembra Henry Maine, que introduziu os termos *status* e “contrato”, e Emile Durkheim, que pensou em termos de “solidariedade mecânica” e “solidariedade orgânica”. Mais um passo, e talvez chegássemos aos conceitos de *folk-urban* de Redfield, de *Gemeinschaft* e *Gesselschaft* de Weber.

Faço essa pequena brincadeira porque acredito que a discussão sobre a construção social da sexualidade leva necessariamente ao âmago dos gran-

des e eternos problemas da sociologia comparada e à teoria do conhecimento. Afinal, estamos lidando com sistemas de classificação e procurando entender sua lógica em relação ao contexto social no qual são produzidos. O problema é que uma interpretação satisfatória implica um mergulho filosófico que extrapola os limites deste ensaio.

Mas gostaria de terminar com uma indagação. Se é verdade que a sexualidade, como qualquer atividade social, é construída ideologicamente de acordo com as contradições da sociedade como um todo, e que portanto ela “fala” dos princípios nem sempre consistentes que regem a vida social, qual a sua especificidade em relação aos demais comportamentos sociais? Aventuro-me a sugerir que as noções de hierarquia e igualdade, quando expressas através da linguagem do sexo, calam mais fundo na consciência do que através de quaisquer outras linguagens. Esta sugestão tem como pressuposto que, pelo menos num sentido, Freud está com a razão quando coloca a sexualidade na base da psique e da sociedade. Em contrapartida, e como resultado dos argumentos aqui desenvolvidos, ela supõe também que a sexualidade, antes de ser uma substância, uma condição da natureza humana, é sobretudo uma construção social. Daí o seu caráter histórico. Daí a sua variedade de sentidos e de interpretações. Mas não qualquer sentido ou qualquer interpretação. Apenas aquelas constituídas historicamente no interior de sistemas de representações sociais mais abrangentes. Entretanto, se a sexualidade é parte desses sistemas e se o seu sentido é informado por eles, é preciso não esquecer que, por ser uma parte privilegiada, ela também os informa e lhes dá orientação. E aqui voltamos a reencontrar a proposição de Freud.

Entre as conseqüências geradas por essa tensão entre o que o sexo “é” e aquilo em que ele se transforma, não seria talvez absurdo incluir a de que a sua “naturalidade” é uma entre outras das suas representações sociais.

NOTAS

1. Este ensaio tem uma longa história. Um primeiro esboço foi apresentado na reunião da SBPC, em Brasília, em 1974. Depois circulou entre amigos, recebendo críticas e comentários. Manuela Carneiro da Cunha escreveu uma resenha crítica que muito me ajudou a clarificar certas idéias. Uma segunda versão foi apresentada num seminário no Museu Nacional e mais uma vez novas idéias surgiram. Em particular, gostaria de agradecer Carlos Vogt, Berta Waldman, Mário Bick, Diana Brown, Gilberto Velho, Roberto da Matta, Paulo Otoni, Edward MacRae, Plínio Dentzien, Bela Feldman-Bianco e especialmente Mariza Corrêa, que me chamou a atenção para a produção científica brasileira sobre a homossexualidade, indicando-me os livros de Pires de Almeida e Leonídio Ribeiro. A Mada, que “limpou” o texto da maioria dos erros gramaticais e anglicismos, um agradecimento muito especial.
2. Esta maneira de conceituar a identidade sexual é derivada da usada por Marshall no seu excelente artigo sobre a história da concepção da homossexualidade na

Inglaterra. De fato, a orientação teórica do ensaio se beneficiou muito do trabalho de Marshall e de outros que contribuíram para o livro *The Making of the Modern Homosexual* editado por Kenneth Plummer em 1981.

3. Na verdade, não está restrita nem mesmo ao Brasil. Os trabalhos de Carrier (1977, 1976a, 1976b) sobre homossexualidade entre a população mestiça do México mostram uma situação idêntica à de Belém. De certa forma, uma situação semelhante é verificada em várias sociedades indígenas dos Estados Unidos (Désy, 1978) onde um macho pode comportar-se social e sexualmente como uma mulher, assumindo a identidade de *berdache* (homem/mulher). Entre os krahó (Carneiro da Cunha, 1974) e os guaiáqui (Clastres, 1978) os machos podem também assumir o papel de gênero feminino, embora nesses casos não pareça haver nem uma identidade específica nem um termo particular para designá-la.
4. É necessário frisar aqui que muitos que se definem como “entendidos” preferem manter relações sexuais com os que são classificados como “homens”. É também verdade, como mostrarei mais tarde, que a identidade de “entendido” se encontra na realidade mesclada com os conceitos do Sistema “A”.
5. Machado *et al* (1978) fazem observações semelhantes sobre a constituição da psiquiatria no Brasil, mas não discutem o papel da psiquiatria brasileira na constituição da identidade do “homossexual”.
6. Veja Foucault (1977a, 1977b) e Machado, 1978.
7. Mariza Corrêa, em comunicação pessoal, informou-me que desde Nina Rodrigues os delinqüentes eram analisados também em sua sexualidade e que os “pederastas passivos” pareciam ser “os piores de todos”.
8. Veja o interessante livro de John Lauritsen e David Thorstad, *The Early Homosexual Rights Movement*, 1974.
9. As informações sobre os movimentos organizados vêm parcialmente de minhas relações de amizade com vários dos seus membros, mas agradeço especialmente a Edward MacRae, que vem desenvolvendo uma pesquisa de campo sobre o grupo Somos, em São Paulo, para seu mestrado em antropologia na Unicamp.
10. Considero a categoria “bissexual” como “marginal”, dado que por um lado não corresponde a nenhuma identidade claramente definida e por outro, a tendência dos movimentos é enxergar quem se classifica como “bissexual” como quem é *de fato* um “homossexual” sem a “coragem” de “assumir”. A noção de “assumir” (*coming out*, em inglês) é uma das mais poderosas armas na luta para a destigmatização da homossexualidade, mas também para a solidificação da identidade do “homossexual”.
11. Veja o rico trabalho de Rosemary Lobert (1979), onde ela descreve e analisa a história do grupo teatral Dzi Croquettes. A essência do seu argumento é que a magia desse grupo fundamentava-se na anomalia como fonte de criação artística.
12. “Nós não somos mulheres. Também não somos homens. Somos gente computada igual a vocês”, foi a frase que deu início ao espetáculo dos Dzi Croquettes. Mas no palco, visualmente, e fora dele, verbalmente, o grupo também negou as identidades de “bicha”, “entendido”, “gay” etc. Lobert mostra que o segredo do espetáculo é o jogo da ambigüidade. É interessante observar que essa mensagem ocorreu no início do fim da ditadura militar no Brasil, enquanto uma mensagem semelhante – a de Caetano Veloso com seu “É proibido proibir” – apareceu na passagem do populismo democrático para essa ditadura, em 1968.

REFERÊNCIAS

- Amado, J.
1980 *Capitães da Areia* (5ª ed.), Rio, Record.
- Carneiro da Cunha, M.
1975 "Sobre definições 'sexuais' e classificações: a retórica do universo homossexual", Campinas, mimeo.
- Carrier, J.
1976a "Cultural factors affecting urban Mexican male homosexual behaviour", in *Archives of Sexual Behaviour*, vol. 5, nº 2, pp. 103-124.
1976b "Family attitudes and Mexican male homosexuality", in *Urban Life*, vol. 5, nº 3, pp. 359-375.
1977 "Sex-role preference as an explanatory variable in homosexual behaviour", in *Archives of Sexual Behaviour*, vol. 6, nº 1, pp. 53-65.
- Clastres, P.
1978 "O arco e o cesto", in Clastres, P., *A Sociedade contra o Estado*, Rio, Francisco Alves.
- Da Matta, R.
1978 *Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio, Zahar.
- Désy, P.
1978 "L'homme-femme", in *Libre*, pp. 57-102.
- Douglas, M.
1966 *Purity and Danger*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Ferreira, A.B. de H.
[s/d] *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, Rio, Nova Fronteira.
- Foucault, M.
1977a *Vigiar e Punir* (trad. Lygia Pondé Vassallo), Petrópolis, Vozes.
1977b *Nascimento da Clínica* (trad. Roberto Machado), Rio, Forense Universitária.
1977c *História da Sexualidade – A Vontade de Saber* (trad. Guilhaon de Albuquerque e M.T. da C. Albuquerque), Rio, Graal.
- Galvão, W.
1972 *As Formas do Falso*, São Paulo, Perspectiva.
- Guimarães, C.D.
1977 *O Homossexual visto por Entendidos*, dissertação de mestrado. Rio, Museu Nacional, mimeo.
- Hutchinson, H.W.
1957 *Village and Plantation Life in North Eastern Brazil*, Seattle.
- Kinsey, A. et al
1972 *O Comportamento Sexual do Homem* (trad. A.C. Lage e P.D. Miranda), Lisboa, Meridiana.
- Lauritsen, J. e Thorstad, D.
1974 *The Early Homosexual Rights Movement (1864-1935)*, Nova York, Times Change Press.
- Lobert, R.
1979 *A Palavra Mágica Dzi: Uma resposta difícil de se perguntar*, dissertação de mestrado. Campinas, mimeo.
- Machado, R. et al
1978 *Danação da Norma – Medicina Social e Constituição da Psiquiatria no Brasil*, Rio, Graal.
- McIntosh, M.
1972 "The homosexual role", in R.R. Bell e M. Gordon (orgs.), *The Social Dimension of Human Sexuality*
- McIntosh, M.
1972 "The homosexual role", in R.R. Bell e M. Gordon (orgs.), *The Social Dimension of Human Sexuality*, Boston, Little, Brown and Company.
- Mantega, G. (coord.)
1979 *Sexo e Poder*, São Paulo, Brasiliense.
- Marshall, J.
1981 "Pansies, perverts and macho men: changing conceptions of male homosexuality", in K. Plummer (org.), *The Making of the Modern Homosexual*, Londres, Hutchinson.
- Monteiro de Lima, D.
1977 *Comportamento Sexual do Brasileiro* (2ª ed.), Rio, Francisco Alves.
- Pires de Almeida
1906 *Homossexualismo (A libertinagem no Rio de Janeiro)*, Rio, Laemmert C.
- Ramalho, J.R.
1979 *Mundo do Crime*, Rio, Graal.
- Ribeiro, L.
1938 *Homossexualismo e Endocrinologia*, Rio, Francisco Alves.
- Rowbotham, S.
1977 "Edward Carpenter: prophet of the new life", in S. Rowbotham e Jeffrey Weeks, *Socialism and the New Life*, Londres, Pluto Press.
- Turner, V.
1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine.
- Velho, G.
1981 *Individualismo e Cultura: Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*, Rio, Zahar.
- Weeks, J.
1979 "Movements of affirmation: sexual meanings and homosexual identities", in *Radical History Review*, Spring/Summer, pp. 164-180.
- Whitaker, E. de A.
1938 "Contribuição ao estudo dos homossexuais", in *Arquivos da Sociedade de Medicina Legal e Criminologia de São Paulo*, vol. VIII, pp. 217-222.

capítulo V

MAFAMBURA E CAXAPURA:
NA ENCRUZILHADA DA IDENTIDADE¹ *

A COMUNIDADE DO CAFUNDÓ

O Cafundó é um pequeno aglomerado de casas situado na zona rural do município de Salto de Pirapora. É caracteristicamente, na melhor tradição da cultura caipira do estado de São Paulo, aquilo que se conhece por bairro rural.² Está a 12km de Salto de Pirapora, a 30km de Sorocaba e a não mais de 150km da cidade de São Paulo. A sua população, negra na grande maioria, divide-se em duas parentelas — a dos Almeida Caetano, descendentes de Ifigênia II (C.2)³ e a dos Pires Cardoso, descendentes de uma irmã de Ifigênia II, Antônia (C.1). Segundo a tradição oral da comunidade, Antônia, Ifigênia II e seus pais, Joaquim Manoel de Oliveira (B.1) e Ricarda (B.2) receberam a sua liberdade e uns 80 alqueires de terra logo antes da abolição em 1888. Atualmente, a população do Cafundó flutua entre 60 e 80 pessoas, das quais umas 38 são crianças.

As 11 casas de pau-a-pique e barro batido que abrigam essa população estão dispostas mais ou menos circularmente numa figura que de certo modo reproduz, em escala menor e no seu interior, o próprio desenho que os quase 8 alqueires de propriedade legal da comunidade formam em seus limites. Sua língua materna é o português, uma variação do português partilhada com os demais habitantes da região. Usam, além disso, em situações cuja discussão será feita mais adiante, um léxico de origem banto, quimbundo predominantemente. De modo que, falantes nativos do português, falam ainda, segundo uma das maneiras pelas quais se referem a esse léxico,

uma “língua africana”. Apresentam, quer na atualidade, quer nos relatos da tradição do grupo que as histórias de vida vão revelando, muitas das características da vida comunitária do caipira paulista: solidariedade, relações de vizinagem, parcerias, laços de compadrio. Estes, nas relações sociais, por exemplo, nas formas de tratamento, se sobrepõem até mesmo às ligações de parentesco mais fortes, transformando a avó de uma criança em madrinha e mãe e filha em comadres, independentemente de qualquer cerimonial religioso, por simples regras de adoção internas ao próprio grupo. O próprio português que falam é, sob muitos aspectos, identificável ao dialeto caipira tal como o apresenta, por exemplo, Amadeu Amaral (1976). A economia parece estruturar-se de acordo com as necessidades mais imediatas de subsistência do grupo. Com algumas exceções, trabalha-se quando é absolutamente indispensável à obtenção do sustento. O resto do tempo é o lazer. Um lazer que deve ter conhecido diferentes formas de realização, compreendendo festejos, danças, cantorias, visitas, rodas de história e que agora, dado o “progresso” da região, a valorização das terras, o interesse de fazendeiros vizinhos pela sua posse e a conseqüente pressão para que a gente do Cafundó delas abra mão, tem tomado formas menos descontraídas de manifestação social e se recolhido num acanhamento tenso e temeroso. Um lazer de espera, ansiedade e medo. Uma espécie de ócio gerado como que por um sentimento de impotência diante do desequilíbrio do destino da comunidade em face de uma identidade que, esticada no tempo, não encontra, porque impedida, pontos de refluxo para resgatar-se do esfacelamento.

Assim, por exemplo, o mutirão, forma social de trabalho solidário cuja estrutura pressupõe sempre a contrapartida do festejo e do lazer e que o Cafundó certamente conheceu em outros tempos, cede agora lugar ao trabalho solitário de seus moradores. Na individualização que os motiva de fora para dentro, eles recortam a pouca terra que possuem, enquanto grupo, num arremedo cansado de proprietários que se debatem na ilusão de domínios intangíveis. Não por extensos e incalculáveis, é evidente, mas por estreitos e asfixiantes, segundo a lógica imperativa dos interesses econômicos que foram reduzindo as terras, por eles recebidas em doação no século passado, ao pequeno núcleo onde hoje a comunidade vive crítica e simultaneamente o paradoxo de sua afirmação e de sua negação.

Nesse contexto, a violência, que, segundo Maria Sílvia de Carvalho Franco,⁴ é tão constitutiva da vida comunitária quanto as outras propriedades que tradicionalmente lhe são atribuídas (algumas das quais foram rapidamente acima referidas), tem se manifestado no Cafundó bastante orientada pelas tensões decorrentes da instabilidade e da insegurança a que o grupo vem sendo exposto, dado o interesse e a ambição que a sua propriedade tem despertado em altos e bons dignatários da sociedade envolvente.

* Publicado originalmente em *Dados*, Vol. 24, n. 3, pp. 373-391, 1981. Foi feito em co-autoria com Carlos Vogt e Maurizio Gnerre.

Na verdade, a história é mais antiga e começa, para o Cafundó, em outra comunidade vizinha — o Caxambu —, desaparecida há uns 12 anos atrás e cujas terras estão localizadas no município de Sarapuí.

As características do Caxambu, segundo se pode verificar pelos relatos de alguns de seus antigos moradores, vivendo hoje em Salto de Pirapora ou no próprio Cafundó, eram muito parecidas às desta última comunidade, sem faltar até mesmo a “língua africana”.

A causa imediata da desintegração do Caxambu foi um artifício legal e ao mesmo tempo escuso utilizado por um fazendeiro de Salto de Pirapora. Fez com que os moradores do Caxambu assinassem um compromisso de arrendamento das terras por 20 anos. Ainda assim, os termos do compromisso eram outros. Nele, por uma quantia insignificante, passavam, por ludíbrio e logro, a sua propriedade para o fazendeiro. Benedito Rosa de Almeida (E.1), filho de José Norberto Rosa de Almeida (D.7), já então falecido, e de Maria Antônia Rosa de Almeida (D.6), já na época vivendo no Cafundó, procurou reagir lutando na justiça pela anulação do documento. Foi morto, a mando do fazendeiro, por Benedito de Souza, também negro e morador em Salto de Pirapora. Onze anos mais tarde o mesmo Benedito de Souza é mandado ao Cafundó por outro ilustre de Salto de Pirapora para cercar com arame farpaço uma pequena faixa de terra e, assim, marcar a transferência de sua posse. É morto pelos irmãos de Benedito Rosa de Almeida.

O problema

No caso da “língua” do Cafundó, como em todos os outros “africanismos” no Brasil, há, *grosso modo*, duas maneiras de abordar o assunto, que chamamos por conveniência a “filológica” e a “histórico-sociológica”. No primeiro caso, a grande preocupação é estabelecer que certos traços culturais encontrados no Brasil contemporâneo *de fato* existem ou existiram na África. Essa “busca de origens” leva, após diligente pesquisa de fontes, a estabelecer o que chamamos de genealogias culturais, que mapeiam ultimamente a maternidade dos “africanismos” no Brasil. Efetivamente, o cientista social, através desse exercício, acaba ou descobrindo “africanismos” dos quais os brasileiros não tinham conhecimento (é o caso de certos ritmos e palavras) ou legitimando com o carimbo cartorial da ciência as afirmações locais (agora no Cafundó, por exemplo, podemos constatar perante os céticos que a maioria das palavras da “língua” são *de fato* de origem banto). Essa perspectiva teórica filológica, ao privilegiar as genealogias culturais confinando-se assim a cultura no abstrato, tende a diminuir em importância as condições históricas e sociais que fizeram e fazem com que tais traços culturais acabem sobrevivendo à travessia atlântica e se reproduzindo ao longo das gerações aqui no Brasil. Além disso, tende

a minimizar o *processo* histórico ao longo do qual esses traços mudam de sentido e significação.

É a segunda abordagem, a “histórico-sociológica”, que se detém nesses problemas. Põe-se diante do problema da reprodução e da transformação da cultura e procura resolvê-lo através de um estudo das relações sociais concretas nas quais esses traços culturais se articulam. Privilegia a natureza política e econômica das relações entre os articuladores dos “africanismos” e a sociedade envolvente. No caso do Cafundó, privilegiaria a “caipiridade” do grupo, colocando em segundo plano a sua “africanidade”. O que se vê como sistemático numa abordagem, torna-se *ipso facto* residual na outra, e vice-versa.

Nossa tentativa perante a “língua africana” do Cafundó será, como já se terá adivinhado, compreendê-la apontando para mais de uma direção ao mesmo tempo.

Ao que tudo indica, o papel social do Cafundó está relacionado com o que se pode chamar de seu “uso ritual”, no mesmo sentido em que outras manifestações culturais de origem africana continuaram a existir no Brasil em várias comunidades negras (candomblé, congo, capoeira etc.). Em todos esses casos, uma outra identidade acrescenta-se àquelas que estão normalmente associadas à classe e à cor. No caso particular das pessoas do Cafundó, a “língua” acrescenta à sua identidade étnica de pretos e à sua identidade social de peões o *status* de “africanos”.⁵ Desse modo, a “língua” possibilita uma forma de interação social, quer no interior do grupo, quer entre este e a sociedade envolvente, que difere daquelas que normalmente caracterizam as relações de trabalho num sistema produtivo. Tudo se passa como se, por uma espécie de mecanismo compensatório, fosse criado um espaço mítico no interior da situação de degradação econômica e social, característica da história das populações negras do Brasil, espaço no qual seria possível uma como que renovação ritual de uma certa identidade perdida.

Assim, a “língua” pode ser vista não só como um sinal diacrítico que demarca simbolicamente a comunidade do Cafundó, mas também como um elemento importante nas interações sociais dentro e fora do grupo. Reconhecendo as origens africanas da “língua”, os brancos da vizinhança que tendem a ver a gente do Cafundó como “vagabundos” são também obrigados a atribuir-lhes uma certa importância, enquanto falantes dessa estranha linguagem. Muitos brancos da região, tanto os que vivem nas ou vieram das proximidades do Cafundó, como os que convivem com os habitantes da comunidade em situações de lazer, nos bares de Salto de Pirapora, por exemplo, fazem questão, especialmente na presença de estranhos, de mostrar sua competência em falar a “língua”.⁶

Com essa perspectiva analítica é possível começar a compreender por que esse sistema lingüístico particular sobreviveu até o presente, apesar de

não ser “necessário” para a comunicação. O português, como já foi insistentemente observado, a língua nativa da comunidade, é, desse ponto de vista, muito mais eficiente. A “língua africana” teria assim sobrevivido em parte por causa dessa função ritual nas interações estabelecidas dentro do grupo e entre este e o mundo exterior. Assim, África (mesmo que mítica) e cultura caipira (ainda que real) são, ao menos, dois entre os vários sentidos que se abrem a partir do Cafundó.

Para que a análise não se perca na generalidade de oposições categóricas, trataremos de um aspecto particular, mas, ao nosso ver revelador, do que é a “língua” do Cafundó.

Sufrimento e morte

Quando os traços culturais são empregados para marcar fronteiras grupais, como é o caso do Cafundó, “a cultura tende ao mesmo tempo a se acen-tuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enriquecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos. A questão da língua é elucidativa (...); é difícil de conservar na diáspora por muitas gerações, e quando se o consegue, ela perde sua plasticidade e se petrifica, tornando-se por assim dizer uma língua fóssil que testemunha estados anteriores” (Carneiro da Cunha, 1979:36). Foi isso o que aconteceu no Cafundó: “língua” de poucas palavras, cujo uso depende, além disso, de estruturas morfo-sintáticas do português. Mas, se essa “língua” é rígida e fossilizada nesse sentido, noutra é extremamente rica, flexível e viva, pois, para transmitir mensagens de uma certa sutileza e complexidade, é necessário uma certa perícia na elaboração de perífrases, metáforas e analogias. O recurso a metáforas e perífrases faz com que a maioria das palavras tenham significados múltiplos. Por exemplo, a palavra *ngombe*, que em grande número de línguas da família banto significa rês, também significa, no Cafundó, “cavalo”, “veado”, e até “bicicleta”, “automóvel” e “ônibus” (*ngombe do andar*, onde *andar* significa “fogo”). A palavra *vavuru* significa “grande”, “gordo”, “aberto”, “alto”, “muito”, “mais” etc., enquanto *nani* significa “menos”, “pequeno”, “baixo”, “fechado”, ou simplesmente, “não”.

A grande exceção a esse fenômeno de hiponímia generalizada se encontra nas palavras usadas para falar sobre sofrimento, doença e morte.

Numa conversa gravada no dia 19 de março de 1978, ocasião da nossa primeira visita ao Cafundó, o sr. Olavo Caetano (D.5) discursava sobre remédios em geral (*maiembí*), especificamente *cambarazinho*. “É bom para fazer lavagem de, assim, um machucado... um *caxapura*, *mafambura* não. *Mafambura* é doença pegada; *caxapura* é doença do corpo mesmo”. Ao nosso pedido de esclarecimento, o sr. Olavo explicou:

Mafambura é que vem de fora. Que a pessoa cata, né? Isso aí. *Caxapura* é puro do corpo mesmo. É, *mafambura* daí que é mau, né – e *caxapura* que nasceu do corpo mesmo – daí diz – é fulano, mas como é que? Ah! rapaz, não tá alegando por casa do *caxapura*, aí, é do corpo – Daí diz assim: “é mais lá desse jeito rapaz – *mafambura*. O que é mau.

Ao perguntar se havia remédios diferentes e específicos para os dois tipos de doença, soubemos que se trata tanto *mafambura* como *caxapura* com remédios, só que *mafambura* só pode ser curado com reza (*cutaro*).

Ouvindo de novo essa gravação, revivemos a frustração dessa primeira entrevista. Estávamos chegando pela primeira vez ao Cafundó e logo abordando um assunto cuja delicadeza nos deixou relutantes quanto a insistir sobre o tema das representações da dor e do sofrimento do grupo. Aprendemos apenas que havia dois tipos de doença, cujo tratamento era também diferenciado. Com uma certa reticência, o sr. Olavo sugeriu que *mafambura* poderia ser “mandada”, mas o conceito ficou ambiguamente entre o feitiço e o contágio propriamente dito. Com o passar do tempo e a sucessão de eventos do Cafundó, fomos aos poucos admitidos dentro das preocupações mais profundas do sr. Olavo e seus parentes e os conceitos ligados à doença, suas causas e tratamento, e à morte começaram a ser revelados. De certa maneira, fomos sendo envolvidos na resolução desses problemas e tivemos que entender a cosmologia que os situa dentro do universo natural e social da comunidade.

A perna do sr. Olavo

Na época dessa primeira visita ao Cafundó, morava na casa do sr. Olavo uma família de origem pernambucana. Indagando sobre como tinham vindo morar no Cafundó, ficamos sabendo que o sr. Antônio (D.8), chefe da família e também conhecido pelo apelido de Pernambuco, teria travado amizade com o sr. Olavo em Salto de Pirapora e teria sido convidado a morar no Cafundó com direito a plantar. Dois anos mais tarde, Vogt chegou a testemunhar uma briga violenta entre o sr. Antônio e o sr. Adamo (E.5), um sobrinho do sr. Olavo. Nesse mesmo dia, o sr. Antônio e sua família saíram do Cafundó para sempre e logo em seguida o sr. Olavo nos contou as razões que o levaram a convidar o sr. Antônio a mudar para o Cafundó. Pernambuco morava em Salto de Pirapora, onde vivia de uma pensão do INAMPS e da sua profissão de curandeiro. Como tal, foi consultado pelo sr. Olavo, cuja perna estava bastante dolorida e inchada. Nas palavras do sr. Olavo:

Usava japucanga. Usava aquele saçafrá pra escaldar, né.
É várias coisas do mato assim e que eu escaldei, né! Depois foi bosta de boi.
É, a bosta de boi ponhar, estrumou na hora, ponha ali. Aí sarou.

O sr. Olavo continuou, afirmando que a cura se deveu a este tratamento e ao “guia” do sr. Antônio, e à nossa curiosidade de saber se a doença era *mafambura* ou *caxapura*, respondeu enfaticamente: “Ah! *mafambura*, *mafambura*”. Insistiu que a doença tinha sido mandada. Reproduzimos um trecho da conversa que se seguiu:

P: Mas ele era amigo do sr.?

Olavo: Era.

P: Muito amigo?

O: Muito amigo, mas amigo de inimigo. Amigo de inimigo ... uma limpeza assim, é, mas ele era amigo de de de ... amigo e disinimigo, disinimigo.

Outro: Amigo da boca para fora.

Com esta estória, os conceitos de *mafambura* e *caxapura* ficaram um pouco mais nítidos. Foram também confirmados em outras conversas. *Caxapura* é doença que surge do corpo espontaneamente, enquanto *mafambura* é sofrimento mandado. Ambas devem ser tratadas com remédio (*maiembi*), mas a segunda só pode ser curada com reza (*cutaro*). Nesse caso é importante ressaltar que a pessoa acusada de ter mandado a *mafambura* é conhecida do sr. Olavo. Ele é “amigo e disinimigo”, mas não é estranho.

Contaremos mais dois casos.

Os três ovos

Desta vez, a estória fica por conta do sr. Ádamo (E.5), que, como o sr. Olavo, é exímio “proseador”. O drama que ele relata é o da morte de seu pai, José Norberto (D.7), que veio da hoje extinta comunidade de Caxambu. O acusado dessa morte é o sr. Júlio Pereira (D.4), baiano e marido de Da. Dora Pires (D.3), que é prima da mulher do sr. José Norberto. Ádamo:

Esse nosso pai tava forte, trabalhando perfeito, e depois ele quando foi um dia, debaixo da árvore, ficava os dois contando conversa um pra outro, e aí que, e que é uma beleza, amizade deles (José Norberto e Júlio Pereira). Bonito mesmo. E ele então e ele tava trabalhando, tava assim, aí disse “Não tenho nada que dá procê, vou dá três ovo”. Nem pensava daquilo ali, nem esperava. Meu pai era ... amigo dele ... né. Aí ele pegou e deu um ovo para ele. Então (deu dois) pras crianças pra comer um. Comeu e ficou dois. “Ói o presente que o ... deu. Fritar.” Mãe disse assim “inda tem mais dois aí!” Aí e não adoeceram as criança. Mãe pegou, fritou pra ele. Ele comeu. Desse dia em diante, passado mais dois dias começou levantar essa parte do ombro dele pra cima, aqui. E amarelar, e ficar amarelo que nem uma abóbora. Foi amarelado, amarelado e subindo o ombro, e foi ... E sentindo pontada que dava no cotovelo. Toma remédio. Foi no médico, o médico consultou. “Ah, falou para ele, cê não tem nada. Isso é positivo, tá com saúde completa.” “Não, eu tou passando mal mesmo, tou passando mal. Tou sentindo uma bola no estômago. Não estou

passando bem não.” Ele veio embora, disse assim: “O médico disse que eu não tenho nada, mas eu tou sentindo muito mal. Ai, que pontada. Bom, aí, passado, depois disso não levou, parece que levou, quando muito, 15 dia, 20 dia. Ele foi mingando. Quando levamo no hospital, ponhar no ambulância. Fomo no Salto. Aí ficou internado. O médico dizia: “Não tem nada.” dizia. Ma não tem nada, e o homem tá morrendo. Nos fiquemo desesperado. Daí ele (quem deu os ovos) passou: “Boa tarde, boa tarde. Como é que tá o Zé, o primo lá?” “Tá mió pelo visto tá mió.” “Ué, então ... ainda vem comer um feijão com nói aqui outra vez”. Que coisa! Falou assim: “Será que ele vai voltar comer um feijão com nói aqui outra vez?” Digo: “O quê homem”. Fiquemo pensando naquilo. Digo: “Como é que eles são muito amigo – por causa da mulher, gente de casa ... de dizer uma dessa! Fiquemo pensando naquilo ali.

No dia seguinte, porém, quando voltaram para Salto, encontraram o pai morto. O médico anunciou que teria morrido de câncer no pulmão.

Mais uma vez o acusado de ter mandado a *mafambura* é conhecido da vítima, mas nesse caso ligado por laços de parentesco. De fato, segundo o sr. Ádamo, o sr. Júlio Pereira já tinha fama de feiticeiro, mas não imaginava que poderia ter atacado o seu pai. Quando perguntamos se chamaram alguém para rezar, o sr. Ádamo disse:

Não, não chamamos. Que nós pensava que era, nem pensamos que ele ia, ele sempre contava que ele entendia dessas coisas, mas não ia pensar que ia fazer pra própria família de casa, né? Que ele tratava quase como um, considerava como primo mesmo, gente da família mesmo. Agora, fazer uma coisa dessas dum hora pra outra sem ... se tivesse uma encrenca, tá certo, mas não tinha encrenca nenhuma. Não tinha nada, só por causa que Edna (irmã de Dora Pires, D.1) tinha muita amizade com ... gente de casa, coisa e tal, se ria, aí, ela dava as coisas pra papai. Papai também ia lá carpir o quintal pra ela. Então eles se davam muito bem, né? Aí, papai era divertido com tudo mundo. Todo mundo estimava ele. Aonde ele ia ... aquele mundo de gente arrodado em volta dele, porque ele contava estória e dava risada.

Nino: (E.3): Conversava a linguagem também pra caramba.

Ádamo: Conversava, e por causa dessa parte que ele se enciumou, né? Porque ... papai tava ... Edna tava muito adorando papai, então, Edna queria ter mais amizade lá do papai, então ele se enciumou de Dita e aí ... fazer uma coisa dessa aí, ficou pensando: Mas, puxa vida! Tivesse uma encrenca, eu dizia que era de encrenca, mas, por inveja, a pessoa fazer uma coisa dessa aí. Tirar a vida da pessoa são, completo, trabalhando.

Lerino e a faca no coração

A morte de um irmão (E.2) do sr. Ádamo é ainda mais esclarecedora: Sofreu de uma doença que era *caxapura*.

Ádamo: É ... esse, ele tinha um negócio que dava nele ... uma doença. Ficava se batendo aí e virava, babar por boca. Eu não sei. Ninguém podia entender

a doença dele. E foi no médico, o médico atestou ... uma parte ... um negócio que tinha loucura. E agora ele bebia um pouco. O médico dizia que não era pra ele beber, mas ele se reunia com os colega dele, a turma, é essa gente assim...

Sr. Olavo: Aquele que ... que andou *cupopiando* ele na *matuara* ... *anguara vavuru* (*cupopiar* significa falar, *matuara* significa feitiço e *anguara*, pinga. Logo: aquele que andou falando feitiço ... pinga forte).

Pergunta: Quem?

Olavo: Quer dizer que *matuara*, feitiço.

P: Sim, mas quem fez isso?

Olavo: O Tião.

Olavo: É meu sobrinho que é teve facada no coração ... *matuara vatema* (*vatema* significa "bravo", logo, "feitiço bravo"). Cutucou ele assim.

P: E era amigo dele?

Olavo: Amigo e inimigo.

P: Eles andavam juntos, ou não?

Ádamo: Não, foi uma parte com mulher, lá, sabe. No fim soltou a faca nele. Pegou em cima, do lado do coração.

P: Mas está chamando faca de *matuara*?

Olavo: *Matuara*? Feitiço.

P: Feitiço. Mas usou faca também?

Ádamo: Faca quer dizer que ele ...

P: Ah! Entendi, entendi.

Mais uma vez, a morte por feitiço, a *mafambura*, é atribuída a uma pessoa conhecida da vítima (amigo e inimigo) e, desta vez, por causa de rivalidade amorosa. Mas este caso acrescenta que, na língua, existe uma palavra para feitiço (*matuara*) e que este atua "cutucando" como uma faca. Lembramos que o sr. José Norberto sentiu uma "pontada que deu no cotovelo".

A morte

Embora isso não apareça explicitamente em nenhum destes três casos, *mafambura* e *caxapura*, além das suas diferentes causas e tratamentos também levam a duas maneiras de morrer. Uma pessoa que morre de *mafambura* morre *cuipado*, como é também o destino dos que morrem de violência física. Nesses casos precisa muito *cutaro* (reza) para que a alma do defunto (*muiombo*) encontre repouso. No caso de quem morre de *caxapura*, diz-se na "língua" que *cuendou* para *conjenga carunga*, que morreu calmamente e na hora certa. Nesses casos nada mais é preciso fazer para que a alma encontre repouso. Assim foi o caso da morte do pai do sr. Olavo. Ele tinha passado o dia todo trabalhando no campo. Ao cair da noite e voltar para sua casa, passou por uma poça d'água e foi alcançado pelo reflexo de um raio de lua. Sentiu-se mal, conseguindo chegar na casa de uma

comadre a quem pediu uma esteira para deitar. Lá, sem incomodar ninguém, morreu quieto, discretamente: ele *cuendou* pra *conjenga carunga*.

O esquema sistematizado

<i>Sofrimento</i>	<i>Causa</i>	<i>Tratamento</i>	<i>Morte</i>
<i>caxapura</i>	"natural"	remédio (<i>maiembi</i>)	<i>cuendar</i> para <i>conjenga carunga</i>
<i>mafambura</i>	feitiço (<i>matuara</i>)	remédio e reza (<i>cutaro</i>)	<i>cuipar</i>
.....	violência física	<i>cuipar</i>

Este diagrama resume todas as informações e pretende indicar os conceitos mais importantes usados para interpretar o sofrimento e a morte no Cafundó. Os seus efeitos práticos podem ser generalizados a partir dos casos apresentados. Antes de tudo é importante frisar que esse esquema é manipulado sempre *a posteriori*. Embora as estórias sejam contadas linearmente em termos de causa e efeito (Fulano enfeitiçou Sicrano, que em conseqüência morreu), na prática as causas são *atribuídas* após o início da doença ou até mesmo depois da morte. Além disso, as doenças não são *objetivamente* classificadas *a priori* como sendo ou *caxapura* ou *mafambura*. A não ser em casos de doenças leves e de cura rápida, quaisquer sintomas podem levantar a suspeita de *matuara* e *mafambura*. Como nos sistemas de explicação fechados analisados por Horton,⁷ o do Cafundó, através do conceito de feitiço, estabelece uma ligação entre o estado das relações sociais da vítima e o estado de saúde do seu corpo, pois atribui o sofrimento à agressão de uma outra pessoa. Assim, o enquadramento de uma doença na categoria de *mafambura* é, evidentemente, um ato político, à medida que implica em apontar um agressor suposto (o feiticeiro) e envolve uma agressão real (a acusação de feitiçaria). Como em todas as sociedades crentes em feitiçaria, uma análise das relações entre vítima, acusador e acusado (de feitiçaria) é bastante reveladora, pois essas relações dizem respeito às tensões que surgem estruturalmente.⁸ O Cafundó não é nenhuma exceção. O sr. Olavo acusa um "amigo e disinimigo" de Salto de Pirapora; o sr. José Norberto é supostamente morto pelo marido de sua prima; o sr. Lerino morre pela mão de um rival de amor em Salto de Pirapora. O fato de dois dos feiticeiros acusados não pertencerem à comunidade confirma que a rede das relações sociais na qual as pessoas da comunidade interagem não é restrita ao Cafundó.

De fato, há um intenso vaivém entre Cafundó e Salto de Pirapora e até com São Paulo e Sorocaba e cidades mais distantes. O bairro do Cafundó não é nem mais nem menos isolado que qualquer bairro rural paulista.⁹

Embora as três acusações surjam de situações de ciúme e inveja, a do assassinio do sr. José Norberto é de particular interesse não só pela relação estabelecida entre o amarelo dos ovos e do corpo da vítima, mas também pelo fato de o acusado ser um forasteiro morando no Cafundó. Parece que os descendentes de Antônia e Ifigênia II têm as maiores dificuldades em conviver com pessoas de fora. Lembramos como o sr. Virgílio foi expulso da comunidade; mais recentemente a sua filha, Maria, amigada com Mauro (E.7) também teve que sair; logo depois da morte de José Norberto, Júlio Pereira foi morto a tiros pelo seu cunhado, sr. Severo Pires (D.2). A acusação de feitiçaria, nesse caso, é clara expressão de uma certa xenofobia que parece ser relacionada com a preocupação em manter a integridade do Cafundó contra forasteiros em geral, e, em particular, contra aqueles que ameaçam querer direitos na terra. Dizem, por exemplo, que o sr. Severo matou o sr. Júlio Pereira porque este estava trabalhando demais no quintal da sua mulher e parecia interessado em estabelecer direitos na terra, ele mesmo.

Mas esta é outra estória e a mencionamos apenas para ressaltar que o sistema interpretativo de doença no Cafundó permite transformar o sofrimento e a morte em assunto político. Não é preciso dizer que isso é totalmente evitado se a doença é classificada como *caxapura*. Como vimos no caso do pai do sr. Olavo, é possível sofrer e morrer sem necessariamente atribuir o desastre às tensões sociais.

Mas voltemos ao problema da “língua”. Vimos como, nessa área de sofrimento e morte, o léxico da “língua” é bastante rico e complexo. Como interpretar esse fato?

Se optássemos por uma análise “filológica”, procuraríamos mostrar que os itens lexicais *mafambura*, *caxapura*, *maiembí*, *cutaro*, *matuara*, *cuiapar*, *cuendar pra conjenga carunga* são de origem africana.¹⁰ Assim, constataríamos e comprovaríamos a existência de um “africanismo” a mais. Mas fazendo apenas isso, não poderíamos entender possíveis mudanças de significado da África para o Cafundó, e seríamos ainda incapazes de entender por que razões essas palavras continuam sendo usadas para conceitos tão específicos. Adotando uma postura mais “histórico-sociológica”, convém olhar para a “caipiridade” da comunidade do Cafundó para melhor entender a sua “africanidade”. Sugerimos que os *conceitos* que as palavras africanas veiculam fazem parte do acervo cultural do mundo caipira do estado de São Paulo, no qual o próprio Cafundó está integrado. Para aprofundar este argumento passamos a discutir o papel dos que se especializam no diagnóstico e no tratamento da *mafambura*.

Zé Pelintra e o Boiadeiro Zé Cardoso

Vimos como o sr. Olavo procurou o sr. Pernambuco para tratar da sua perna inchada. Como dissemos antes, o sr. Pernambuco teria chegado em Salto de Pirapora como migrante do estado de Pernambuco, e aí sobrevivia de uma pensão do INAMPS e do seu trabalho de curandeiro. Através das suas garrafadas e dos seus guias, o mais importante sendo Zé Pelintra, o sr. Pernambuco tratava os aflitos que o procuravam. O sr. Olavo, em gratidão pelo serviço, convidou o sr. Pernambuco a morar e a plantar no Cafundó, onde continuaria prestando os seus serviços de curandeiro e conselheiro. Ao longo da sua permanência no Cafundó, parece que o sr. Pernambuco recebia regularmente seus guias fazendo pronunciamentos a respeito da política cotidiana da comunidade. Além disso, garantiu que os seus guias ajudariam o povo do Cafundó a recuperar terras griladas pelos fazendeiros vizinhos. Ao longo desse período, o sr. Pernambuco e sua mulher, que também recebia espíritos, gozaram cada vez mais de prestígio na comunidade, até poderem construir a sua própria casa. Mas foi na construção da casa que a situação começou a mudar, pois uma pessoa estranha ao Cafundó, embora com certo poder, exigiu que essa casa fosse construída entre a casa da Da. Maria Antônia e da sua filha Da. Pila, o que implicava na derrubada do mandiocal do marido desta última. A partir daí, começou a se manifestar uma certa hostilidade contra o sr. Pernambuco e sua mulher Da. Guita, que tomou a forma de acusações mútuas de *matuara*. Quando o sr. Ádamo e o sr. Mauro, filhos de Da. Maria Antônia, começaram a sofrer de uma sonolência estranha e interminável, não demoraram a suspeitar que fosse causada pelo sr. Pernambuco. Mais tarde, um problema de feridas na boca de um filho do sr. Pernambuco foi atribuído pela sua mulher, Da. Guita, à feitiçaria da Da. Pila. A briga e a saída do sr. Pernambuco e de sua família marcaram o final de uma luta surda pela liderança e hegemonia na comunidade. Como tão freqüentemente ocorre com pessoas a quem são atribuídos poderes mágicos, o sr. Antônio se viu não mais o benfeitor do Cafundó mas o diabo em pessoa.

Mas, se o sr. Antônio saiu fisicamente da comunidade, não deixou de atuar espiritualmente sobre ela, pois deixou desenhados nas paredes da sua casa os pontos riscados dos seus espíritos, símbolo visível e perigoso da sua maldade e poder. Desamparado diante dos ataques do sr. Pernambuco (pois não deixou de acreditar nos seus “poderes estranhos”), o povo do Cafundó procurou um novo aliado mágico para poder lutar eficazmente contra os espíritos do sr. Pernambuco. Para tanto, foram consultar com Dona Geni, da cidade vizinha de Pilar do Sul, chefe do Centro Espiritualista de Umbanda Boiadeiro Zé Cardoso e neta-de-santo do sr. Joãozinho da Goméia. Combinando o serviço com um outro que precisava executar na sexta-feira santa daquele ano, Dona Geni e mais quatro filhos-de-santo des-

ceram para o Cafundó armados com atabaques, pinga, velas e pólvora para “limpar” a casa deixada pelo sr. Pernambuco e para tornar ineficazes as nefastas atividades deste. Após essa visita, durante a qual foi encontrada uma lata enterrada com os nomes de vários membros da comunidade, ficou de vez estabelecido que, de fato, o sr. Pernambuco tinha tentado tomar para si as terras do Cafundó e que continuava lutando com todos os seus poderes contra eles. Nas palavras da Da. Pila e do sr. Olavo, Pernambuco estava lá em Votorantim “*curimando o sanji vimbundo, curimando matuara vavuru, orofim do andarú, macura vimbundo, mafingui*” (lit. “trabalhando o feitiço grande, mato de fogo, gordura preta e sangue”, isto é, “matando galinha preta, mandando feitiço bravo e queimando velas pretas e vermelhas”).

Até hoje a batalha continua com ramificações que por razões de espaço não detalharemos agora.

O que fica evidente, entretanto, é que no Cafundó não há especialista capaz de lidar com *mafambura*, pois as pessoas precisaram da ajuda, primeiro do sr. Antônio e depois de Da. Geni. Há outros casos que falam especificamente de Da. Antônia, que mora perto de outra cidade vizinha, Sarapuí, e que foi consultada várias vezes, inclusive em momentos de grave perigo para a comunidade, como quando eles perderam as terras do Camambu. Nessa consulta, Da. Maria Antônia foi avisada de que alguém ia morrer. Assim, ela profetizou o assassinio do seu filho Benedito Norberto. Segundo Da. Pila, Da. Antônia faz “mesa branca” e trabalha apenas para o bem. O sr. Antônio é classificado como “*macumbeiro*”, pois trabalha tanto para o bem como para o mal, tanto no “lado esquerdo” como no “lado direito”. Da. Geni é classificada, por sua vez, como “umbandista”, porque trabalha para o bem, e para o mal só se for absolutamente necessário. Todos esses especialistas recebem “espíritos” com os quais “trabalham”. O êxito ou não desses trabalhos dependem, em última instância, da vontade de Deus, ou, na “língua”, *Alá!*

Esses dados sugerem que as pessoas do Cafundó possuem conhecimento dos fundamentos básicos do sistema cosmológico das assim chamadas religiões afro-brasileiras, embora do ponto de vista delas elas nada tenham a ver com a África! O que não causa nenhum espanto, já que é esse sistema cosmológico que permeia o mundo social mais amplo no qual o Cafundó é inserido. *Mafambura* e *caxapura* não significam conceitos que são específicos ao Cafundó, mas traduzem aspectos de crença que são de certo modo gerais. Se há alguma dificuldade de comunicação entre o Cafundó e o sr. Antônio ou Da. Antônia não é devido a diferenças de código, mas ao grau de erudição dos especialistas. *Mafambura* e *caxapura* remetem a uma cosmologia que postula um mundo em última instância dependente de um deus ocioso, mas povoado por uma infinidade de santos e espíritos que podem ser manipulados por especialistas que trabalham ou no lado

esquerdo ou no lado direito, ou para o mal ou para o bem. É uma cosmologia que oferece explicações para a particularidade de cada evento, ora atribuindo-o a Deus e à natureza (*caxapura*), algo fora do mundo imediatamente social, ora aos espíritos e aos feiticeiros, remetendo à micropolítica das relações sociais. É um sistema de crença que fala do favor e da desconfiança, que estabelece uma mediação entre a inveja, o ciúme e o desastre. Fala, enfim, da violência, não menos real por ser “mística”. É a violência é, como já apontamos, tão constitutiva da comunidade do Cafundó quanto da sociedade como um todo.

Noutras palavras, o que estamos procurando afirmar é que a cosmologia do Cafundó é a cosmologia do Brasil rural, e até certo ponto do Brasil urbano também. Que *mafambura* e *caxapura* são palavras da “língua” do Cafundó que traduzem essa realidade. Por mais “africanas” que sejam na sua origem histórica, são também e ao mesmo tempo brasileiras e contemporâneas. E talvez a sua continuada reprodução tenha a ver justamente com este fato. É nestas palavras que podemos ver o encontro entre dois aspectos da identidade social do Cafundó: a sua “africanidade” e a sua “caipiridade”.

Explicitemos.

Mais de uma vez insistimos em afirmar que a “língua africana” do Cafundó é, na verdade, um léxico cujo uso tem como suporte estruturas gramaticais do português. E, de fato, é assim que as coisas se passam. Há, contudo, uma impropriedade nesta afirmação, e ela se deve à sua grande generalidade. Não são todas as estruturas do português que são usadas para a expressão do léxico banto. Algumas, mas não todas. É esse fato, que poderia ser explicado pela “pobreza” do vocabulário africano do Cafundó, cujas exigências gramaticais seriam proporcionais à sua própria limitação (como em geral ocorre com muitos *pidgins* num estágio inicial de contato), pode, se invertermos por um momento o ponto de vista, ser entendido como uma transformação local do português. Assim, o português, que fornece as estruturas gramaticais, tende, com o tempo, a sobrepor-se ao léxico africano e a fazer com que ele desapareça, integrando-o definitivamente na solvência histórico-social da comunidade no Brasil. Aqui ele será transformado e absorvido e irá perdendo aos poucos a feição de traço cultural de origem africana. Não menos verdadeiro é que esse léxico também transforma o português dando-lhe, entre todos os sentidos que o seu uso regional explicita, o de realizar predicados de “africanidade” para os que o empregam.

Dessa forma, se os habitantes do Cafundó falam um “africano” (quimbundo) cada vez mais acaipirado, eles simultaneamente resistem à dissolução total da primeira identidade lingüística e cultural e, assim, falam um português caipira bastante africanizado.

Acreditamos que esta é uma maneira de explicitar o que aqui mesmo e em outro artigo¹¹ chamamos de função ritual da linguagem do Cafundó. Quer dizer, o léxico banto que sobreviveu na comunidade, se não constitui uma língua propriamente dita, pelas razões já apontadas, constitui um modo de enunciação a mais do português. Aquele em que os enunciados banto-português ou português-banto, produzidos no Cafundó, além do sentido referencial que possam ter, têm ainda o sentido do que eles indicam: uma representação da identidade africana dos falantes. A “língua africana” do Cafundó é, pois, um modo de falar português. E como o português falado pela comunidade é o português caipira, a linguagem do grupo terá sempre pelo menos dois sentidos: um que aponta para o coração da África, outro que enterra esse coração no corpo vivo da história do Brasil. Vale dizer que o seu sentido é uma encruzilhada.

Ainda os africanismos ou “Play it again, Sam!”

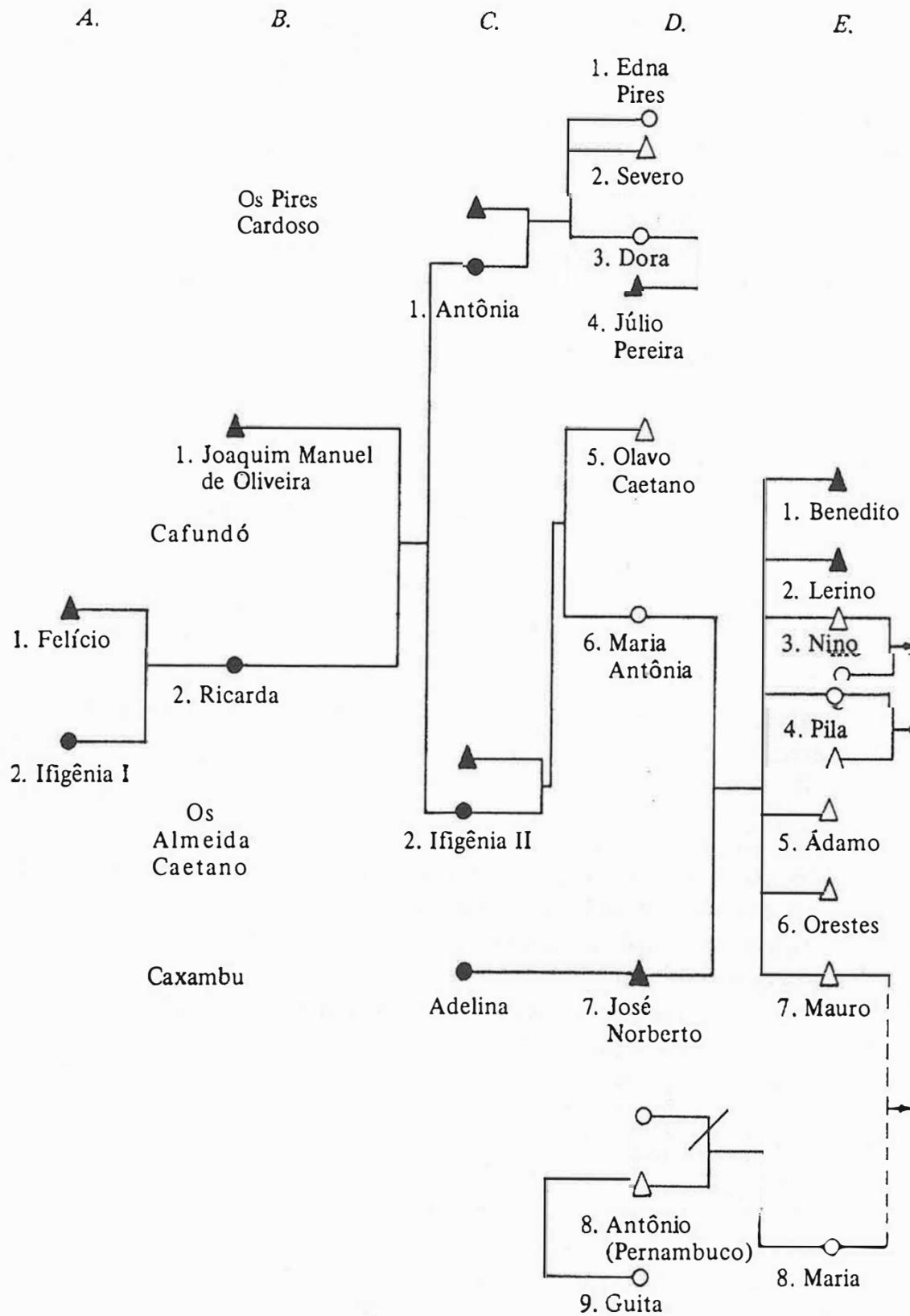
Que interesse tem estabelecer e pesquisar os “africanismos” no Novo Mundo? Quando Herskovits publicou o seu livro *The Myth of the Negro Past* em 1941, logo no início declarou a sua intenção. As pesquisas sobre a cultura de origem africana nos EUA seriam uma tentativa de “melhorar a situação inter-racial” nesse país, através de uma compreensão da *história* do negro, até então ignorada. Todo o livro é construído para derrubar cinco “mitos” vigentes na época. Primeiro que os negros, como crianças, reagem pacificamente a “situações sociais não satisfatórias”; segundo, que apenas os africanos mais fracos foram capturados, tendo os mais inteligentes fugido com êxito; terceiro, que como os escravos provinham de toda parte da África, falavam diversas línguas e vinham de culturas bastantes variadas, e, por terem sido dispersos por todo país, não conseguiram encontrar um denominador cultural comum; quarto, que, embora negros da mesma origem tribal conseguissem, às vezes, manter-se juntos nos EUA, não conseguiam manter a sua cultura porque esta era patentemente inferior à dos seus senhores; e quinto, que “o negro é assim um homem sem um passado” (Herskovits, 1958:2). Herskovits, no prefácio da segunda edição do livro em 1958, reconhece que muita coisa mudou desde a primeira edição e diz: “De quando em vez, é verdade, ainda encontramos negros nos EUA e no Caribe que rejeitam o seu passado. Mas o número dos que fazem isso está diminuindo paulatinamente, como também o número dos seus concidadãos brancos que mantêm o ponto de vista inferior. E o negro americano, ao descobrir que tem um passado, adquire uma segurança maior de que terá um futuro” (Herskovits, *op. cit.*: XXIX).

A preocupação “filológica” de Herskovits pode ser vista, então, como um ato político numa determinada conjuntura do processo de transformação das relações entre negros e brancos nos EUA. O mero reconhecimento de que o negro tem história, por incrível que possa hoje parecer, foi uma luta. E também no Brasil. É mais do que evidente que a história do negro está apenas começando a ser escrita e não é por acaso que é neste momento que vários grupos politicamente minoritários exigem que a história seja revelada. Não surpreende, pois, que o Cafundó rapidamente tenha virado manchete, deixando interessados negros e brancos, estudiosos como etnomusicólogos, lingüistas, historiadores, antropólogos, arquitetos e fotógrafos, movimentos negros, companhias de televisão etc. de todo canto do mundo. Constatar a “sobrevivência” de uma “língua africana” é algo que *em si* tem um sentido político importante. Aponta para o fenômeno de “resistência cultural”.

Mas essa “resistência cultural” não é um processo simples que ocorre no confronto entre duas culturas imutáveis no tempo. É essa concepção da cultura que leva a ver os “africanismos” no Brasil como sintoma de uma certa pujança metafísica das culturas africanas. Mas essa posição ignora que a vida social não consiste em batalhas campais entre culturas e sim em enfrentamentos entre grupos, categorias e indivíduos, para quem a cultura orienta a ação política e é ao mesmo tempo uma arma usada para empreendê-la. Nessas pequenas e grandes batalhas do dia-a-dia, a cultura vive através daqueles que a usam, e ao ser assim utilizada, ela se transforma. Como diz Eunice Durham, “toda análise de fenômenos culturais é necessariamente análise da dinâmica cultural, isto é, do processo permanente de reorganização das representações na prática social, representações estas que são simultaneamente condição e produto desta prática” (Durham, 1977:34). Desse ponto de vista, fica evidente que a “língua africana” do Cafundó não é tão-somente a “sobrevivência” de uma língua banto qualquer, ela é acima de tudo uma prática lingüística em constante processo de transformação, cujo significado político e social é dado pelo contexto das relações sociais onde ela tem vida.

Nos casos que contamos é possível vislumbrar um pouco como a cultura ordena a ação social e é ao mesmo tempo por ela ordenada. Não há dúvida que Da. Geni se interessou pelo Cafundó porque assim entraria em contato com a “África”, tão importante para a sua religião “afro-brasileira”. Agora ela e seus filhos-de-santo estão aprendendo a “língua” e não duvidamos que ela desempenhará um papel importante no desenvolvimento ritual de seu centro. Não é fora de propósito imaginar que, através de contatos com outros terreiros, esse “traço cultural” possa espalhar-se para além de Pilar do Sul até ser definitivamente incorporado a determinados rituais umbandistas. Mas ao longo desse percurso a “língua” se transformará e não terá o mesmo papel nem o mesmo sentido que tem para o

Genealogia parcial do Cafundó



povo do Cafundó. Entrará no rol das marcas legitimadoras da "africanidade" da umbanda, junto com os orixás e as cantigas. Para as pessoas do Cafundó, no ritual da Da. Geni nada se deve à África. Ela é vista como especialista numa religião que faz parte do cenário cultural do Brasil, como também fazem o sr. Pernambuco, Da. Antônia e o famoso curador sorocabano cuja vida foi descrita e analisada por Florestan Fernandes, João de Camargo.¹² Para o Cafundó, a África é a sua "língua". Ao enunciar palavras como *mafambura*, *caxapura*, *maiemi*, *cuenda* para *conjenga carunga*, utilizando estruturas morfo-sintáticas portuguesas para articulá-las em frases que fazem sentido, as pessoas do Cafundó afirmam sua identidade dupla de paulistas e africanos. Traduzem o Brasil real numa África mítica, ou, se preferir, vertem uma África real num Brasil mítico.

NOTAS

1. Este trabalho representa conclusões parciais da pesquisa de seus autores, que conta na parte histórica com a estreita colaboração de Robert Stenes e é financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. Todas as expressões da "língua africana" do Cafundó serão, neste trabalho, registradas segundo a grafia do português do Brasil. Quanto às línguas africanas propriamente ditas, usa-se a grafia adotada para as línguas da família banto.
2. Para uma excelente análise da cultura caipira no estado de São Paulo, ver Antônio Cândido, 1964.
3. Os personagens que aparecem neste trabalho podem ser localizados na genealogia anexa. As letras A, B, C, D e E referem-se às gerações e os algarismos à posição numa determinada geração.
4. Maria Sílvia de Carvalho Franco, 1976, p. 25ss.
5. Cf., por exemplo, para uma distinção semelhante de papéis sociais, o livro de Carlos Rodrigues Brandão, 1977.
6. Compare esta situação com as observações que faz Yvonne Maggie Alves Velho (1975: 14) sobre a atribuição do *status* de africanas às religiões negras no país: "Chamar estas religiões de afro escondia um medo de chamá-las de religiões negras. As origens africanas lhes davam um caráter mais "limpo" e "aristocrático". A África está longe, os africanos são "estrangeiros" e isso lhes confere um outro *status*".
7. Em dois artigos férteis (Horton, 1967), Robin Horton compara o pensamento africano tradicional com o pensamento ocidental e científico. Sugere que há grandes semelhanças entre esses dois sistemas de pensamento, e argumenta que nos sistemas africanos, as noções de espírito e de feitiçaria têm um *status* epistemológico análogo ao do átomo na ciência ocidental, pois permitem estabelecer uma relação causal entre dois fenômenos observáveis mas cuja relação não pode ser diretamente vista.
8. Estamos pensando especificamente nos trabalhos de Evans-Pritchard (1937) e Marwick (1965) dedicados à análise da sociologia das acusações de bruxaria e feitiçaria.
9. Ver Maria Isaura Pereira de Queiroz, 1973.
10. Para algumas destas palavras é possível apontar a origem lingüística. Com tempo e diligência o mesmo poderia ser feito com as demais.

- a) Em quicongo há uma forma verbal – *sàpula* – que significa, entre outras coisas, “espalhar-se”, “contaminar”, “comunicar uma doença a alguém”. Talvez a palavra *caxapura* tenha aí a sua origem.
- b) *Cuendar*. Tanto em quimbundo como em quicongo registra-se a forma *yenda* com o mesmo sentido de “andar”, “mover-se”. O prefixo *ku* é nominalizador nessas línguas.
- c) *Conjenga*. Em quicongo, *ngenga* significa “escarpa de uma montanha”, “precipício”, “sensação de vertigem diante de um precipício”.
- d) *Carunga*. Provavelmente o mesmo que *kalunga* (quicongo e quimbundo); palavra integrada ao vocabulário português e dicionarizada (“pequeno camundongo”), “divindade africana”, “mar”, “oceano”, “no seio da terra”, “no fundo”, “diretamente no fundo” (quicongo). O sentido de *carunga* na expressão *Cuendar pra conjenga carunga* talvez privilegie esta última acepção.
11. Ver Carlos Vogt, Peter Fry e Maurizio Gnerre, 1980.
12. Ver Florestan Fernandes, 1972, pp. 217-238, onde ele descreve e analisa a vida e prática ritual do João de Camargo, que foi escravo numa fazenda vizinha à do Cafundó. Nota-se que essa prática se assemelha em muitos aspectos à de Da. Antônia como é descrita pelos moradores do Cafundó.

REFERÊNCIAS

- Amaral, Amadeu
1976 *O Dialeto Caipira* (3ª ed.), São Paulo.
- Brandão, C.R.
1977 *Peões, Pretos e Congos: Trabalho e Identidade Étnica em Goiás*, Brasília.
- Cândido, Antônio
1964 *O Parceiros do Rio Bonito*, Rio de Janeiro.
- Carneiro da Cunha, M.
1979 “Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível”, in *Revista de Cultura e Política*, Cedec, Ano I, nº 1.
- Carvalho Franco, M.S.
1976 *Homens Livres na Ordem Escravocrata* (2ª ed.), São Paulo.
- Durham, E.R.
1977 “A dinâmica cultural da sociedade moderna”, in *Ensaio de Opinião*, vol. 4, pp. 32-35.
- Evans-Pritchard, E.E.
1937 *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford. [Ed. brasileira: *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, Rio, Zahar, 1978.]
- Fernandes, F.
1972 *O Negro no Mundo dos Brancos*, São Paulo.
- Herskovits, M.J.
1958 (1941) *The Myth of the Negro Past*, Boston.
- Horton, R.
1967 “African traditional thought and western science”, in *Africa*, vol. XXXVII, nºs 1 e 2, pp. 50-71 e 155-187.
- Marwick, M.
1965 *Sorcery in its Social Setting*, Manchester.
- Queiroz, M.I.P. de
1973 *Bairros Rurais Paulistas*, São Paulo.

- Velho, Y.M.A.
1975 *Guerra de Orixá: Um Estudo de Ritual e Conflito*, Rio de Janeiro.
- Vogt, C., P. Fry e M. Gnerre
1980 “Las lenguas secretas del Cafundó”, in *Punto de Vista*, Año 3, nº 9, pp. 26-32.